

Biblioteca del Universitario

El pensamiento chino



Biblioteca del Universitario

El pensamiento chino

Marcel Granet

NÚMERO 74



Biblioteca del Universitario

Diseño: Lucía Gómez Benet y Carlos Torralba
Ilustración de portada: Acrílico, acuarela sobre papel de Kathia Jaqueline Herrera Ramírez, integrante del Taller de Grabado de la Facultad de Artes Plásticas de la UV
Edición: Amado Jazael Peña Broissin, Mariana Hernández Silva, Lucía Riveros Elox, Omar Valdés Benítez y Agustín del Moral Tejeda
Formación: Lucía Riveros Elox
Traductor: Vicente Clavel

Clasificación LC:	DS721 G72 P4 2021
Clasif. Dewey:	915.103
Autor:	Granet, Marcel, 1884-1940.
Título:	El pensamiento chino / Marcel Granet ; traductor: Vicente Clavel.
Edición:	Primera edición.
Pie de imprenta:	Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, Dirección Editorial, 2021.
Descripción física:	642 páginas : ilustraciones ; 19 cm.
Serie:	(Biblioteca del Universitario ; número 74)
Notas:	Traducción de: La pensée chinoise.
Bibliografía:	páginas 617-642.
ISBN:	9786075029290
Materias:	Filosofía china.
	China--Civilización.
Autor relacionado:	Clavel, Vicente, 1888-

DGBUV 2021/22

D.R.© Universidad Veracruzana
Dirección Editorial
Nogueira núm. 7, Centro, CP 91000
Xalapa, Veracruz, México
Tels. 228 818 59 80; 228 818 13 88
direccioneditorial@uv.mx
https://www.uv.mx/editorial

Primera edición: 17 de junio de 2021

ISBN: 978-607-502-929-0

Impreso en México
Printed in Mexico

Prólogo

Soledad Jiménez Tovar

El Pensamiento Chino es un libro con el que muchos especialistas en China nos hemos iniciado cuando el interés en el país asiático tomaba recién la forma de una mera curiosidad. Es posible apreciar y sentirse contagiado del asombro y la pasión con los que Marcel Granet (1884-1940), su autor, desgaja las diversas escuelas de pensamiento en "China" antes de serlo. Porque "China", el reino del medio, *zhongguo*, es un término político-geográfico que apareció hasta el año 221 a. C., cuando Qin Shi Huangdi unificó varios señoríos y fundó un imperio que, aunque con varios cambios políticos y territoriales, subsistiría como entidad política hasta 1911, con la caída de la última dinastía imperial: la Qing (1644-1911).

Marcel Granet investiga, en este libro, un pensamiento filosófico que antecedió a la unificación del imperio y que, no obstante su antigüedad, acompañaría la manera en la que los habitantes del reino del medio veían el universo y a sí mismos y, a través de este posicionamiento cosmológico, vislumbraban el modo ético con el que era preferible conducirse.

Si bien este libro se sostiene por sí mismo y es lo suficientemente didáctico, se me encomendó la tarea de ofrecer un prólogo que ubique al lector en la relevancia del

presente volumen. Al ser yo una especialista en la antropología de la China contemporánea, no puedo sino confiar en el propio Granet para que el lector aprenda sobre la antigua filosofía china como tal, de forma que no voy a comentar a profundidad el contenido de *El Pensamiento Chino*, sino que voy a contextualizar al lector en el trabajo de Marcel Granet a lo largo de las casi tres décadas que le tomó escribir su obra, desde que ingresara, en 1904, a la *École Normale Supérieure* de París, hasta la publicación de su último libro, en 1939. En el ínterin de este periodo, Granet fue testigo de la caída de la dinastía Qing, pues, en el contexto de sus estudios doctorales, pasó una temporada en Beijing entre 1911 y 1913. Más de una década después, en 1926, Granet sería nombrado el primer director del *Institut de Hautes Études Chinoises* de la *Sorbonne*, así como profesor de la *École des Langues Orientales* de París.

Sin más preámbulos, permítame el lector comenzar con el comentario de los libros que Granet publicó en vida, ya que, de manera póstuma, aparecieron publicados dos libros más de él: *La féodalité chinoise* (1952), transcripción de una serie de conferencias que nuestro autor dictó en Oslo sobre el periodo de los Reinos Combatientes (474-221 a. C.), y *Études sociologiques sur la chine*, libro editado en 1953 y que es una compilación de los artículos que Granet publicó en sus etapas más tempranas como investigador, sobre todo en las décadas de 1910 y 1920. En la medida en que estas dos publicaciones póstumas reflejan el trabajo aparecido en sus otros libros, no me pareció relevante presentarlos con mayor detalle, ya que las obsesiones de su autor son perceptibles en sus otras obras de largo aliento.

Granet: entre la sociología, la historia y la sinología

Marcel Granet es un autor complejo. La dedicatoria de su primer libro, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (1919), nos da una idea de la doble línea por la cual Granet es im-

portante. La dedicatoria incluye dos nombres que serán cruciales para entender en su origen la orientación de sus investigaciones: Émile Durkheim, uno de los padres de la sociología, y Édouard Chavannes, famoso sinólogo y traductor del historiador Sima Qian al francés. Durkheim y Chavannes fueron profesores de Granet y ambos determinarían su método de investigación. A lo largo de su obra, hay un diálogo constante con ambos autores y con Marcel Mauss, también estudiante de Durkheim y amigo personal de Granet desde los años de la universidad. De hecho, el tercer libro de Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (1926), sería dedicado a Mauss y entablaría un diálogo más cercano a la teoría del don comparando las ideas maussianas con la ritualidad de la China antigua.

En *Fêtes et chansons…*, nos dice que el análisis de las canciones tradicionales de la China "feudal", es decir, la previa a la unificación del imperio por Qin Shi Huangdi y la fundación de la dinastía Qin (221-206 a. C.), requiere de un enfoque diferente al de un historiador o al de un folclorista. Así, dos terceras partes de su primer libro contienen una traducción pormenorizada de poemas de amor que Granet compiló en varias obras clásicas, así como las notas al margen agregadas por comentaristas chinos. Con base en este minucioso trabajo filológico, Granet explica ritualidades que encuentra en los reportes etnográficos decimonónicos y en su propia estancia en China.[1]

Granet nos explica, a partir de las nociones de amor en los poemas, el sistema de matrimonio y la sexualidad practicados en China en el siglo III a. C. y, con ello, trata de

1 Recordará el lector que, como parte de su investigación doctoral, Granet fue a Beijing. Durante su estancia en China, entre 1911 y 1913, a Granet le tocó ser testigo de la caída de la dinastía Qing en 1911 y del nacimiento de la República de China en 1912.

hallar puntos de contacto con el presente que le toca vivir, a inicios del siglo xx. Si bien hoy en día ese método podría parecer dudoso, es de hecho una pauta que la sinología europea de esos años tendía a seguir. Este tema aparecería en algunos artículos de Granet y en su último libro: *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne* (1939). Este libro tiene un interés sociológico e histórico. Frente a los cambios a las reglas matrimoniales propuestas por las leyes chinas en la década de 1930, Granet buscaría ubicar al lector en las implicaciones familiares, sociales y espaciales que dichas reformas tendrían. Para ello, Granet recurre a una descripción pormenorizada del sistema de parentesco en la China imperial y sus cambios a lo largo de las diferentes dinastías y, después, cómo es que luciría el nuevo sistema de parentesco.

El camino intelectual iniciado en *Fêtes et chansons…* vería una continuación en su segundo libro, *La religion des chinois* (1922), volumen en el que Granet exploraría la ritualidad como un prerrequisito para la civilización. Así, Granet compara la religiosidad rural en la China de inicios del siglo xx, para lo cual incluye datos etnográficos recabados por él mismo y comparados con los registros de viajeros europeos del siglo xix, así como lo que encontró en su pormenorizado análisis filológico de los poemas antiguos, ofreciendo así al lector un panorama de una compleja ritualidad que influye en la vida cotidiana y su fundamentación filosófico-teológica. En contraste, la tercera parte de *La religion des chinois* rastrea lo que él llama “la religión oficial”, es decir, el confucianismo, que Granet identifica como la base o el origen de la civilización china en tanto religión de Estado. Si bien incluye algunas notas sobre el budismo y el daoísmo, ya se puede ver en Granet una preocupación por el confucianismo como elemento fundamental de la cultura tradicional

china. Ello sería explorado de forma más detallada en *Danses et légendes…*

Los tres libros mencionados recién corresponden a una etapa temprana de nuestro autor. Les siguen sendos libros que deberían leerse conjuntamente porque, según nos señala el propio Granet, son complementarios: el primero, aparecido en 1929 bajo el título *La civilisation chinoise*, explora aspectos históricos y sociales. El segundo libro corresponde al volumen que el lector tiene en sus manos: *La pensée chinoise*, aparecido por primera vez en 1934. Ambos libros son un análisis sociológico de lo que, como ya se había señalado, Granet denomina la "feudalidad china", es decir, el periodo previo a la unificación del imperio.

La "feudalidad china": ¿orígenes de una civilización?

En *La civilisation chinoise*, nuestro autor menciona que, en la interacción con otros pueblos, debe haber habido un intercambio cultural que diera origen a la "civilización china", entendida como una cultura superior a la de sus vecinos y profundamente compleja al grado de ser única en su clase. Dicha interacción, sin embargo, no es posible rastrearla en los registros arqueológicos. De esta manera, la salida que nos ofrece Granet es asumir que la china es una cultura diferente en sí misma y superior a muchas de sus culturas contemporáneas. Este discurso civilizatorio sobre lo que sería "China" no es uno que haya inventado Granet o la escuela francesa de sinología. De hecho, el pensamiento civilizatorio de Granet es un reflejo de la sorpresa y fascinación que "China" había ya ejercido sobre los europeos desde, por lo menos, el siglo XVI.

La sinología alemana es un punto claro de comparación con lo que Granet y otros sinólogos franceses están investigando sobre la China antigua. La noción de "China" como civilización única y copiada por sus vecinos

es igualmente rastreable en el trabajo de Ferdinand von Richthofen *China, Ergebnisse eigener Reisen*, publicado en cinco volúmenes entre 1877 y 1912, y en el trabajo de Wolfram Eberhard (1909-1989), quien también se dedicaría a estudiar la historia antigua de China prestando especial atención a símbolos y rituales religiosos. Otro autor que sería comparable temáticamente con Granet es Karl August Wittfogel (1896-1988), autor de orientación marxista que, en su exploración de la noción marxista del "modo asiático de producción", acuña el término de "despotismo oriental", en el que un imperio unificado como el chino consigue un alto grado de sofisticación de las élites mientras el pueblo es eminentemente agrario.

Una visión alternativa al de China como una civilización "única" es la de Owen Lattimore, quien, en su libro *Inner Asian Frontiers of China*, publicado por primera vez en 1940, nos muestra que los vestigios arqueológicos, combinados con el análisis de las fuentes históricas disponibles, arrojan una interpretación en la que la cultura china sería un complejo entramado resultado de la interacción entre nómadas y sedentarios. El argumento lattimoreano, entonces, es opuesto al de los sinólogos de la época: no hay una civilización agraria china, sino una compleja red de relaciones, por momentos complementaria, por momentos mutuamente excluyente, donde lo nómada y lo sedentario se combinan. De este modo, el argumento civilizatorio es invalidado en el trabajo de Lattimore, cuya obra, sin embargo, no ha sido debidamente estudiada entre los lectores de habla hispana, si bien es un autor bastante recurrido entre los especialistas de China. Un punto en común entre Lattimore y Granet es la perspectiva relacional, es decir, que la cultura china sería producto de una compleja red de relaciones que eventualmente confluyen en la unificación del imperio.

Los sinólogos mencionados hasta ahora sirven para hacer una comparación con el enfoque que toma Granet en *La civilisation chinoise*: para él resultaría crucial explicar cómo es que el imperio pudo ser unificado en una etapa tan temprana. Detrás de este proceso estaría, entonces, entender, en primer lugar, el proceso de ”enfeudamiento” a pesar de la similitud cultural y la interrelación entre los diferentes principados y señoríos chinos antes de la unificación. En segundo lugar, rastrear la manera en la cual fue legitimada y mantenida la unificación y centralización política del imperio y su administración. Es decir, así como autores tales como Max Weber se maravillaban de la estabilidad que tenía la burocracia del imperio chino a lo largo de los siglos, a Granet le obsesionó entender el sustento ideológico y cultural que mantenía cohesionados a la burocracia y al pueblo.

Granet es diferente de Wittfogel porque, en contraste con el autor alemán, no se fija en la estructura económica de la China "feudal", sino que analiza el sistema exogámico de matrimonio y la patrilocalidad como elementos fundamentales del surgimiento de un sistema de localidades interrelacionadas a nivel de parentesco, lo cual es útil para entender el establecimiento de alianzas interfeudales; así, habría un sustento social en el surgimiento de cierta tradición oral similar que serviría de caldo de cultivo social para la unificación. La explicación de Granet es social, pero no económica. Al mismo tiempo, es diferente de Eberhard porque Granet no busca la interpretación simbólica como tal, sino que analiza cómo una ritualidad determinada está reflejando las necesidades políticas de sustentar socialmente las relaciones interfeudales, o como Granet lo denomina: la confederación china que, antes de la unificación del imperio, podía ya diferenciarse culturalmente de los pueblos nómadas del Asia interior. Así, esta

confederación es el antecedente *sine qua non* de la "civilización" china. De este modo, este libro es la culminación de la investigación que puede palparse en los libros de la década de 1920.

El pensamiento chino en su contexto

Después de la búsqueda del fundamento social llevada a cabo en *La civilisation chinoise*, Granet hace la segunda parte del ejercicio: buscar el sustento ideológico y filosófico de dicha "civilización". Eso aparece en *La pensée chinoise*, libro "hermano" de *La civilisation chinoise*. Si el tono de *La civilisation…* es más sociológico, el de *La pensée…* es más sinológico. En los libros anteriores de Granet se puede ver la profunda influencia de Durkheim y Mauss, en *La pensée…* se puede ver la huella de Chavannes en el pensamiento de Granet. Chavannes fue el primero en traducir a una lengua europea una gran proporción de los *Shiji*, las *Memorias Históricas,* libro escrito por Sima Qian, el primer historiador de "China".

Permítame el lector una pequeña digresión sobre la importancia de las *Shiji*. El estudio de la historia antigua de China descansa, sobre todo, en la evidencia arqueológica. De esta manera, existen historias de China que rastrean la actividad humana en esta región del mundo desde el origen de los primeros homínidos. No obstante, si tomamos la disciplina de la Historia, sobre todo, como un acto de interpretación, entonces los interesados en la manera como los chinos han mirado su propia historia tienen su primera fuente en las *Shiji*: Sima Qian es el "padre" de la Historia como disciplina en China. Las *Shiji* se convirtieron en el canon acerca de la forma como se debía escribir la Historia en la China imperial. Este libro es fundamental para entender cómo se construyó la propia imperialidad en la China antigua. Compuestas entre los

años 109-91 a. C., las *Shiji* muestran un ejercicio intenso de recopilación de materiales que se perdieron. Con la unificación del imperio por Qin Shi Huangdi, en el año 220 a. C., se hizo una *tabula rasa* del pasado chino: se incendiaron las bibliotecas existentes hasta ese momento, salvo ciertos títulos que se consideraron relevantes para poder fundar el imperio. Además, se unificaron pesos, medidas, forma de escribir los caracteres, gramática de la lengua escrita; todo ello permitió el surgimiento de una burocracia que, independientemente del lugar en el que se encontrara, pudiera reportar a la capital imperial todo lo ocurrido. De este modo, Sima Qian consiguió leer algunos libros –o comentarios sobre dichos libros– que sobrevivieron a la quema del fundador de la dinastía Qin (220-207 a. C.). Además de eso, consultó los registros imperiales de la dinastía Qin y la dinastía Han (206 a. C.-220 d. C.) hasta el momento de la escritura de las *Shiji*. Las *Shiji* contienen un registro pormenorizado de sucesos históricos varios que incluían temas que iban desde la vida de los emperadores y la vida en la corte hasta la relación con otros pueblos y la lista de fenómenos naturales como eclipses, tormentas, sequías, entre otros. La exhaución con la que Sima Qian relata la historia, junto con sus comentarios de acuerdo con el paradigma del "mandato del Cielo", es decir, si la dinastía en turno tenía la aquiescencia y buen grado del cielo interpretada a partir de la ausencia de catástrofes naturales o sociales, serviría de modelo para todas las historias dinásticas que se escribirían en los siguientes siglos.

La anterior digresión me sirve para señalar, por tanto, la relevancia que tiene Chavannes como traductor de Sima Qian y el impacto que ello tuvo en la manera en la que Marcel Granet investigó China. En primer lugar, Chavannes supo transmitirle a Granet su pasión por las

complejidades de la conformación de China como un imperio centralizado: Granet vería en las dinastías Qin y Han el punto nodal del origen de la "civilización" china. Solo que, a diferencia de su maestro, Granet prestará mayor atención al proceso social e ideológico que serviría como caldo de cultivo para tal centralización. De este modo, Granet es el "maestro" que inventa la noción de la "feudalidad" china. A pesar de lo controversial que, un siglo después del trabajo de Granet, nos pueda parecer tratar de adaptar la historia de otras regiones del mundo a la periodización usada para interpretar la historia europea, no debe dejar de reconocerse el ejercicio de comprensión histórica y sociológica emprendido por nuestro autor: frente al asombro europeo ante la "civilización" china, el trabajo de Granet es uno de "traducción" de ese pasado remoto chino para poder entenderlo en términos que los lectores europeos pudieran comprender. De este modo, Granet ostenta una capacidad didáctica que fue muy valiosa en su momento y que le valió el mérito de, hoy por hoy, ser considerado un clásico. De todos los libros que escribió Marcel Granet, el volumen que el lector sostiene en sus manos es el más célebre, el más traducido, el más citado. A pesar de que, como mencioné, es un libro de carácter más sinológico que sociológico.

El pensamiento chino y sus contenidos

La pensée chinoise es en cierta medida un eco de los libros publicados durante la década de 1920, sobre todo de *La religion des chinois*. La diferencia entre ambos libros es que, mientras en *La religion…* Granet da cuenta, principalmente, de la ritualidad que confucianismo, daoísmo y budismo trajeron a la vida cotidiana china, en *La pensée…* el interés del autor gira en torno a las principales doctrinas filosóficas del periodo de los Reinos Comba-

tientes (474-221 a. C.) y su vía de institucionalización en las dinastías Qin y Han. Ello no significa, sin embargo, que Granet proceda desde el principio a hacer una explicación de dichas doctrinas, sino que se preocupa por proveer al lector con las herramientas que le permitan entenderlas, no en términos filosóficos europeos, sino en los términos chinos.

De este modo, Granet dividió en cuatro secciones principales el libro. En la primera, intitulada "La expresión del pensamiento", nuestro autor explica las características de la lengua china y sus particularidades escriturarias, estilísticas y rítmicas. La segunda sección, denominada "Las ideas directrices", contiene nociones básicas para poder entender el pensamiento chino en sus propias complejidad y ambigüedad; así, nos cuenta cómo es que tiempo y espacio están concatenados en la experiencia sensorial y filosófica de los pensadores, así como otros conceptos como la dicotomía *yin-yang* (principios opuestos y complementarios que incluyen lo femenino, la tierra, lo oscuro, lo pasivo, lo que absorbe, en el caso del *yin*, y lo masculino, el cielo, lo iluminado, lo activo, lo que penetra, en el caso del *yang*), la importancia de la numerología y el concepto de *dao* o *dao* (camino, ruta, vía), que, dependiendo de la escuela filosófica en cuestión, tiene implicaciones rituales y cosmogónicas múltiples. En la tercera parte Granet nos muestra la cosmogonía china a nivel macro (la interpretación del universo) y micro (la interpretación del cuerpo) y cómo estos se conjuntan en la etiqueta, es decir, cómo la vida cotidiana es regida para brindar un equilibrio entre lo micro y lo macro. Finalmente, Granet aborda, en el cuarto apartado del libro, las sectas y escuelas del pensamiento chino.

En primer lugar, hace una lectura comparativa de cómo es que estos autores miran el gobierno del pueblo;

aquí sobre todo el confucianismo y la denominada escuela legalista son los protagonistas: no habría, en términos generales, una contradicción entre ambas corrientes. Mientras el confucianismo hace una fundamentación ética de la vida en sociedad de acuerdo con un sistema jerarquizado controlado ritualmente, el legalismo presta atención a cómo las leyes pueden ayudar a regular la sociedad y alcanzar el bien común.

Después, Granet se interesa por mostrar la manera en la que, según los autores chinos, se puede alcanzar el bien público; en este rubro la comparación es entre Confucio y Mozi. Mientras Confucio mira la organización jerárquica de la sociedad, donde un conjunto de relaciones básicas tiene un impacto en la vida ritual, es decir, hay una ritualización de lo social, como una condición que permite regular la vida social de manera que se pueda alcanzar el bien común, Mozi apela a la regulación que el individuo puede hacer de su propia conducta basado en el amor a su prójimo. Vemos en esta contraposición, entonces, la coerción de los individuos y la regulación de la conducta como una prerrogativa de un mundo social (confucianismo) frente al cuidado del otro como una consecuencia de la ética personal (moísmo).

Posteriormente, expone lo que llama la vía a la santidad. Aquí es el daoísmo el principal punto de interés. En el daoísmo no es necesaria la vida en sociedad en el proceso de búsqueda filosófico-espiritual del individuo: la existencia del Estado en esta última doctrina es contradictoria con la libertad y la autonomía que debe buscar el individuo.

Todas estas escuelas subsistieron en los siglos posteriores, pero las más importantes fueron el confucianismo y el daoísmo. No obstante, como doctrina de Estado cuando el imperio fue unificado, fue el confucianismo el

que fue adoptado. Este proceso es descrito en el último capítulo del libro a través de la exposición del pensamiento de Mencio, Xunzi y Dong Zhongshu.

Si bien el análisis podría considerarse un tanto superficial para un lector especializado, el libro de *La pensée chinoise* es un excelente material introductorio para un lector con escasos o nulos conocimientos previos sobre China. Es por ello que la consulta de este libro es harto recomendable para estudiantes universitarios.

Quisiera dar un gran rodeo

Sirva el título de un epistolario de Henry Miller como apertura para la última sección de este prólogo con una digresión necesaria para explorar la relevancia de la lectura de Marcel Granet, además de para el estudio de China, para entender las letras latinoamericanas. Mi referencia a Miller es porque algunas cartas aparecidas en este libro y leídas en voz alta por David Cano me sirvieron para iniciar la redacción de este prólogo.

Asombrado por China y sus diferencias con los Estados Unidos, de los cuales siempre renegó, Miller intuye una China que es difícil de corroborar. Lo mismo ocurre con la China mencionada por Borges en sus elucubraciones sobre la figura de Qin Shu Huangdi, mencionado ya en los anteriores párrafos, o su conocida obsesión con el *Yijing: el libro de los cambios*. Algo similar se puede decir sobre el bellísimo ejercicio literario de Salvador Elizondo: la novela *Farabeuf o la crónica de un instante*, en la cual una fotografía en la que aparece la última víctima del tormento chino conocido como "muerte por rebanadas" sirve de pretexto para producir una joya que poco tiene de sinológico, pero mucho de literario.

En el lado de la difusión de la literatura china en nuestro país habría que mencionar un par de nombres más. El

primero, el de Octavio Paz, cuyo desconocimiento de la lengua china no obstó para que nuestro autor tradujera prosa y poesía a partir de traducciones hechas del chino al inglés y al francés. La influencia principal en esas traducciones pacianas es el propio experimento de Ezra Pound, quien tampoco sabía chino. A pesar de la escasa seriedad filológica de Paz, debe reconocérsele que, al menos, sirvió de puente para lectores que se iniciaban en la literatura china. El segundo nombre que hay que mencionar es el de Sergio Pitol, quien mantuvo una relación muy cercana con la República Popular China (RPC), una de sus escalas en los múltiples viajes del autor. Pitol se esforzó mucho por tender puentes literarios entre México y la RPC.

El rodeo de esta sección debe incluir la duda sobre el (re) conocimiento de China en la época actual. Hoy por hoy, la RPC aparece en las noticias diarias a nivel mundial. Al tiempo de escribir este prólogo, una pandemia provocada por un coronavirus iniciada en Wuhan, China, mantiene la mente de muchas personas ocupada. Pero antes de eso, eran los temas geopolíticos después de los cambios ocurridos en la RPC una vez que, en 1978, se decidiera iniciar el modelo de "un país, dos sistemas". Más tímidas, pero no menos contundentes, la literatura y las artes plásticas chinas han cobrado relevancia, por ejemplo, con Gao Xingjian y Ai Weiwei, por sólo mencionar a los más célebres. En México, el trabajo de traducción de Adriana Martínez González y Radina Dimitrova nos prometen una nueva etapa en la que el público mexicano pueda acceder más directamente a la producción intelectual china sin tener que acudir a traducciones de traducciones.

Sirvan pues, las presentes líneas, como una invitación para adentrarse en *El pensamiento chino*, de Marcel Granet.

Ciudad de México, 4 de febrero de 2021

Bibliografía

Libros de Marcel Granet

1919 *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*. Paris: Editions Albin Michel.

1922 *La religion des chinois*. Paris: Les Presses universitaires de France.

1926 *Danses et légendes de la Chine ancienne*. Paris: Les Presses universitaires de France.

1929 *La civilisation chinoise*. Paris: Editions Albin Michel.

1934 *La pensée chinoise*. Paris: Editions Albin Michel.

1939 *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne*. Paris: Librairie Félix Alcan, Paris.

1952 *La féodalité chinoise*. Oslo: Institut pour l'Étude Comparative des Civilisations.

1953 *Études sociologiques sur la Chine*. Paris: Les Presses universitaires de France.

El pensamiento chino

Introducción

Al analizar el sistema de actitudes y conductas que dirige la vida pública y privada de los chinos traté de dar una idea de su civilización. Para precisar el esbozo, voy a intentar describir el sistema de prejuicios, concepciones y símbolos que rigen en China la vida del espíritu. Sólo pretendo ofrecer al lector de este libro un complemento de *La civilización china.*[1] Al presentar éste, ya indiqué que no veía (por el momento) ningún medio de escribir un *Manual de antigüedades chinas;* esta opinión dictó el plan de mi primer volumen. Un sentimiento análogo inspira el segundo: no hubiera aceptado redactar un manual de literatura o de filosofía de China.

Son muchas las obras publicadas que pueden aspirar a semejante título. Remito a estos libros excelentes[2] a cuantos deseen ser informados a toda costa sobre la clasificación de las obras o la filiación de las doctrinas. Aun cuando el inventario de los documentos no me hubiese mostrado completamente que tratar de restituir en detalle la historia de las "teorías filosóficas" era una empresa por lo menos prematura, me habría propuesto, de todas formas, dejar entrever las reglas esenciales a las que, en su conjunto, obedece el pensamiento chino. No es inútil señalarlo: para descubrir lo que constituye, si puedo decirlo así, el fondo institucional del pensamiento

chino, se dispone de informes bastante buenos, pero que apenas podrían autorizar la composición de una historia de la filosofía comparable a la que ha sido posible escribir acerca de otros países distintos a China.

*

La China antigua poseyó una sabiduría más que una filosofía. Ésta se expresó en obras de muy diversos caracteres. Raramente se tradujo en forma de exposiciones dogmáticas.

Sólo nos ha llegado un reducido número de obras atribuidas a la antigüedad. Su historia es oscura, su texto incierto, su lengua mal conocida y su interpretación confiada a glosas tardías, tendenciosas, escolásticas.

Por lo demás, no sabemos casi nada positivo acerca de la historia antigua de China.

Ya se trate de Confucio, de Mozi, de Zhuangzi, etcétera, la personalidad de los pensadores más ilustres apenas si se deja entrever. No tenemos, las más de las veces, sobre su vida, ningún informe o algo que sea útil o concreto. En general, sólo conocemos fechas, a veces discutidas: por lo demás, se refieren a tiempos para los cuales la historia está particularmente vacía de hechos. Ciertos autores, Zhuangzi, por ejemplo, o Liezi, no tienen ni siquiera una leyenda.

Acerca de las doctrinas, raras veces poseemos testimonios directos. La tradición ortodoxa atribuye a Confucio la redacción de gran número de obras: casi todas las clásicas. Cuando se apartan de las preocupaciones apologéticas o escolares, los críticos confiesan que queda cuanto más del maestro una "colección de pláticas" (el *Lunyu).* No se está seguro de que esta colección, en su forma original, haya sido la obra de los primeros discípulos; en todo caso, no poseemos esta compilación, sin duda tardía. Sólo nos ha llegado una edición corregida, unos quinientos años

posterior a la muerte del sabio.[3] Todos los intérpretes están acordes en reconocer pasajes o capítulos interpolados en las obras más auténticas y mejor editadas. El acuerdo cesa cuando se trata de escoger. Zhuangzi[4] es un vigoroso pensador y el más original de los escritores chinos: tal crítico reconocerá la manera y estilo de Zhuangzi en el capítulo sobre los espadachines, pero no en el capítulo sobre el bandido Shi, mientras que otro erudito eliminara los *espadachines* para conservar el *bandolero*.[5] El *Han Feizi* es la obra de uno de los autores cuya vida es mejor conocida; fue escrito poco antes de la formación del Imperio, y su primera transmisión se operó sin grandes trastornos. Sin embargo, uno de los mejores críticos contemporáneos sólo quiere conservar siete de las cincuenta y cinco secciones de la obra. Esto, por lo demás, no le impide, cuando analiza la doctrina, referirse a las secciones condenadas.[6] Después de haberse impuesto muchos trabajos para atribuir una fecha a las obras y poder fijar su aspecto original, se desemboca en conclusiones tan ordinariamente vagas y decepcionantes coma estas: "En conjunto, la obra *parece* datar de la segunda mitad del siglo III (a. de C.); pero no es totalmente de la pluma de Han Fei; así como en lo que se refiere a Zhuangzi, Mozi y la mayor parte de los filósofos *de esta época, una parte importante* es debida *a los discípulos*… sólo *raramente* es posible distinguir entre las partes que *pueden* remontar al maestro y las que *deben* ser atribuidas a su escuela".[7]

Desde el siglo IV, por lo menos, ha sido considerable el papel desempeñado por las *escuelas (jia),* o más bien, la importancia concedida a las polémicas entre las escuelas. Las polémicas más ásperas son las mantenidas entre discípulos de un mismo patrón: este fue el caso, según el dicho del Zhuangzi,[8] de los discípulos de Mozi; tal, también, parece haber sido el caso de los discípulos de

Confucio.[9] Pero (es un hecho significativo) hasta la época de los Han se confunde siempre, cuando se piensa en las doctrinas, el conjunto de los mantenedores de Mozi *(mo)* y el conjunto de los mantenedores de Confucio *(ju)* bajo una designación común *(rumo):* esta expresión se halla raramente desdoblada. Las polémicas entre *escuelas* traducen conflictos de prestigio. No entrañan la prueba de una oposición propiamente doctrinal.

Por lo demás, si el uso quiere que se traduzca la palabra *jia* por *escuela*, importa advertir que los chinos le conceden una acepción muy amplia. La emplean a propósito de las diferentes artes: los cuerpos de *recetas* que detentan los maestros de matemáticas, astronomía, adivinación, medicina, etcétera,[10] así como a propósito de los diversos métodos de conducta: las *recetas* de vida patrocinadas por tal o cual maestro de sabiduría. Estos métodos, que tienen por objeto regir las conductas, se enseñan con ayuda de actitudes. Cada una supone, seguramente, cierta concepción de la vida y del mundo; pero ninguna tiende, en un principio, a traducirse en un sistema dogmático.

La idea de oponer las escuelas, como si éstas hubieran tenido por primer objeto dar una enseñanza teórica, es relativamente tardía. Ha nacido de preocupaciones prácticas, si es que no es de inspiración mnemotécnica. La distribución de obras y de autores entre las *escuelas,* que es el origen de todas las clasificaciones propuestas, está tomada del *Tratado de la literatura* inserto en la *Historia de los primeros Han.* Ahora bien, este tratado es una obra de bibliotecario, y la clasificación que ha conseguido imponer no es más que una clasificación de catálogo. Después de haber alineado por categorías las obras que se conservan, se ha admitido que cada lote correspondía a la enseñanza de una *escuela* o de *escuelas* emparentadas cuya originalidad dogmática se pensó definir entonces.

Aun pudiendo suponer que las *escuelas* o los autores de los que habremos de ocuparnos son, sobre todo, interesantes por sus concepciones teóricas, el proyecto de exponer el detalle y las relaciones de las teorías debería ser considerado como extraordinariamente aventurado, por cuanto el estudio del "vocabulario filosófico" presenta en China dificultades singulares.

Más adelante mostraré que la lengua china no parece en absoluto organizada para expresar *conceptos.* A los signos abstractos que pueden ayudar a la especificación de las ideas, prefiere símbolos ricos en sugestiones prácticas; en vez de una aceptación definida, ellos poseen una eficacia indeterminada: ésta tiende a procurar, no sucediendo a un análisis, una aquiescencia a simples juicios que tienden a permitir identificaciones precisas, sino acompañando una adhesión de conjunto del pensamiento, una especie de conversión total de la conducta. Conviene, pues, romper con la tendencia, que prevalece aún, de traducir estos *emblemas,* llenos de juicos de valor, en los que se expresa una civilización original, por términos tomados (después de una asimilación rápida y que no tiene para nada en cuenta la divergencia de las mentalidades) del vocabulario –también convencional, pero que tiende expresamente a una precisión impersonal y objetiva– de los filósofos de Occidente. De lo contrario nos expondríamos a los peores anacronismos, como sucede en el caso, por ejemplo, en que se traduce por *altruismo*[11] el término *ren* (característico de la posición confuciana), o por "amor universal", la expresión *jian ai*[12] (significativa de la actitud de Mozi). Nos expondríamos así mismo –consecuencia de otro modo grave– a traicionar, si cabe decirlo, en su mismo espíritu (es este el caso, por ejemplo, cuando se atribuye a los chinos una distinción entre *sustancias* y *fuerzas),* una mentalidad filosófica que se desvía de las

concepciones definidas, por cuanto está dirigida por un ideal de eficacia.

Por otra parte, aun llegando a suponer que los sabios chinos hubieran constituido un alfabeto destinado a permitir la expresión conceptuosa de teorías, todo ensayo para restituir una historia de las doctrinas chocaría (al instante) contra otra dificultad. Nosotros dependemos, en lo que respecta a la lectura de los textos antiguos, de los comentarios con que han sido dotadas todas las obras. Los comentarios más antiguos datan de los alrededores de la era cristiana. No son anteriores al movimiento de los pensadores que, en tiempos de los Han, orientó definitivamente a China hacia los caminos de la ortodoxia. Dan la "interpretación *correcta*", es decir, la interpretación exigida a los candidatos en los exámenes que daban acceso a los honores y a las carreras oficiales. Ningún lector (un chino menos que cualquier otro) lee un texto libremente. Es solicitado por las glosas, aun sabiéndolas inspiradas por un sistema de interpretación que impregnan preocupaciones escolares, morales y políticas. Nadie, en efecto, tiene acceso al texto, escrito en una lengua arcaica, más que por la glosa. El trabajo, que consiste en sobrepasar el comentario, debe ser realizado sin que (por el momento) pueda uno ayudarse de un manual de semántica, de estilística, ni aun de filología china. Este trabajo, por lo demás, está dominado por la incertidumbre más grave: el espíritu ortodoxo, que inspira todo el detalle de las glosas, oscila entre dos pasiones: una pasión de polémica, que inclina a atribuir un valor irreductible a las interpretaciones opuestas, y una pasión de conciliación que impide siempre definir rigurosamente. No es nada fácil, en el detalle de los casos, distinguir, entre las fórmulas ortodoxas, el aspecto original de las ideas. Se necesitará un constante don de adivinación para restituir en su pureza las teorías

y ponerse así en condiciones de definir ideológicamente sus relaciones. ¿Qué probabilidad hay de reconstruir, por añadidura, la historia de sus relaciones reales?

Por el momento, no existe ningún acuerdo entre especialistas sobre las grandes líneas de la historia antigua china.

Mientras no hubo conciencia del carácter dogmático de las tradiciones chinas, y, muy particularmente, de las tradiciones relativas a la historia literaria, cabía arriesgarse a referir la historia de las "doctrinas". Se admitía, en efecto, que las obras conservadas eran, aun encontrándose en poco número, las más importantes; no se caía en la cuenta de que habían llegado a ser clásicas porque eran las únicas conservadas. Como la tradición las escalonaba a lo largo de algunos siglos (de Yu el Grande a Confucio, pasando por el duque de Shiu, no se advertía ninguna dificultad para trazar la evolución de las concepciones chinas –o mejor, para hablar de la grandeza y de la decadencia de las doctrinas– muy persuadidos de que así se hacía obra histórica.

¿Se puede conservar hoy la misma ilusión, cuando los críticos atribuyen a un breve periodo (siglos v-iii) la casi totalidad de las obras que consideran todavía como antiguas? Para justificar una respuesta negativa debería bastar la observación de que de todas las épocas de la historia de China ésta es una de las menos conocidas en su totalidad, pues es de la que menos se posee información histórica. Por lo demás, todas son sospechosas, y el conjunto de los hechos se reduce a una cronología abstracta y frecuentemente incierta.

Sin embargo, los mismos que veían en los siglos v-iii la época de las "novelas históricas" y de las supercherías literarias, continúan imaginando que el primer trabajo, o el único positivo, consiste en establecer una clasificación cronológica de las "teorías"; la obtienen de la clasificación

que admiten para las obras. No resisten a la tentación de determinar la fecha en que apareció tal concepción; no admiten que se ignore a los que la han "inventado". Saben, por ejemplo, que la invención de la "teoría filosófica" del *yin* y del *yang* (elaborada, dicen, en el curso del siglo v y "generalmente adoptada por todos los filósofos" desde fines de este siglo), es debida a una "escuela de metafísicos", cuya obra está contenida por entero en un opúsculo (titulado *Xizi)*.[13] Todo lo que deberían decir es que el *Xizi* es el fragmento filosófico que estiman como más antiguo entre los que titulan el *yin* y el *yang*. Sin duda, la filología está expuesta a confundir la historia de los hechos y la de los documentos, pero un historiador que se proponga fechar algo más que referencias ¿no deberá recordar incesantemente que la prueba por ausencia le está prohibida? No puede comprobar más que ausencias, testimonios sinceros y comprobables, y si, además, estos documentos formasen un conjunto que apareciera intacto, nadie creería que la revisión que se supone completa de los únicos *hechos registrados* le autorizara a atribuir una especie de comienzo absoluto a tal o cual concepción. ¿Cabe aprovecharse de la mediocridad proclamada de los testimonios para hablar de invención y de primer origen, desde que se crea haber datado el testimonio que, en un vacío casi total de testimonios, parece el más antiguo?

Si, en este caso, la crítica literaria tiene tanta presunción, es porque parte de postulados que olvida hacer explícitos. Se admite con perfecta unanimidad que una concepción común (así se confiesa) a todos los pensadores de fines del siglo v, digamos, por ejemplo, la del yin y del yang, ha sido elaborada en el curso del siglo v porque se postula que antes de Confucio y comienzos del siglo v la filosofía china no había "salido de la infancia".[14] Este juicio sobre los hechos no es otra cosa que la transposición de una

opinión sobre los documentos: no se piensa poseer ninguna obra metafísica escrita antes del tiempo de Confucio. Concedamos, si se nos exige, que antes de esta fecha *nadie* escribió, efectivamente… ¿Se llegará por ello hasta afirmar que con anterioridad no hubo ni aun la menor enseñanza oral? Las obras atribuidas a los siglos v-iii han sido (nadie lo niega para la mayor parte de ellas) transmitidas primeramente por vía oral. Antes de que se hubiese producido el reducido número de escritos que no se han perdido, ¿la enseñanza oral no había inventado nada en el orden de las ideas o de las teorías? Si se escribe una historia en la que se intenta atribuir al autor de tal documento conservado la invención de tal o cual doctrina, es porque se da, implícitamente, una respuesta negativa a esta pregunta, y si se responde negativamente es porque se obedece, con una apariencia de libertad crítica, a una concepción ortodoxa de la historia de China. Se supone con los tradicionalistas que los siglos v-iii fueron una época de anarquía; se postula seguidamente, en virtud de una idea preconcebida, que esta anarquía "favoreció la eclosión" de la reflexión filosófica; se induce, en fin, que antes del turbulento periodo de los Reinos Combatientes, los chinos no habían, en absoluto, *filosofado,* ya que poseían un régimen político estable y vivían obedeciendo pasivamente a un perfecto conformismo. Esto quiere decir simplemente que se admite que las tradiciones de la historia oficial son justas y que China formó antiguamente un Estado homogéneo dotado de una civilización firmemente establecida.

Por mi parte, no admito esta opinión teórica sobre la historia china. Sin embargo, no le opondré ninguna otra concepción. Me bastará, por el instante, con señalar que, incluso desprovisto de toda hipótesis sobre sus orígenes, el análisis de las opiniones formuladas por los pensadores, que permite conocer algún escrito, corre el riesgo de ser

singularmente impreciso y sobre todo mal orientado, si no se le completa con el inventario de las ideas que derivan de una tradición anónima.

Las observaciones que preceden indican las razones que me han prohibido dar a un ensayo sobre el pensamiento chino la forma de una historia acompañada de las doctrinas. He rechazado resueltamente toda ordenación cronológica y no he tratado de ningún modo de informar, sobre todo –es decir, sobre todo un detalle de discusiones tradicionales–. Por ejemplo, no veo el medio de determinar si Confucio estimaba buena o mala la *naturaleza* del hombre, y de entrar en el debate no hallaría ninguna de las ventajas que piensan sacar de él tales o cuales modelos de sabiduría, misioneros importados a China o políticos indígenas: de desempeñar, en un choque de oposiciones aventuradas, el papel de árbitro, sólo se gana, a lo sumo, un renombre de sagacidad o incluso de erudición. Yo me propondré simplemente analizar, acomodándome a la manera que tenga más posibilidades de ser objetiva, cierto número de concepciones y de actitudes chinas. Sólo he considerado, por tener tiempo de examinarlas con atención, las más significativas de ellas.

*

Mi libro cuarto lleva por título *Sectas y Escuelas.* Los tres primeros libros tienden a dar a conocer las concepciones chinas que no había posibilidad, ni siquiera ventaja, en tratar de otra manera que como *nociones comunes:* señalan ciertos hábitos mentales a los cuales parecen atribuir los chinos una fuerza imperativa. He relegado al último libro las concepciones que me parecía posible, no digo atribuir a un autor o a una "escuela", sino estudiar *cómodamente* en relación con obras que atestiguan ciertas direcciones del pensamiento chino; estas concepciones señalan tendencias

menos constantes o menos profundas y son muy notables, precisamente, por sus fortunas diversas: su principal interés consiste en que pueden contribuir a dejar entrever la orientación que el pensamiento chino adquirió en su conjunto.

Bajo el título de *Sectas y Escuelas,* daré, sobre los hombres y las obras, los pocos informes que no me parecen demasiado inciertos. En cambio, no sacaré de las obras, para atribuirlas a los autores, ninguna especie de exposición dogmática.

Todos los maestros de la antigua China añadían a "vastos conocimientos" la ciencia de "alguna especialidad".[15] Todos eran capaces de hablar de todo, y muy raros los que se preocupaban de dar un giro sistemático al conjunto de su enseñanza. Cada cual se dedicaba a valorizar la eficacia de la fórmula de sabiduría que constituía el secreto de su "escuela".

No intentaré definir las enseñanzas enumerando las ideas acogidas por cada una de las escuelas. Semejantes inventarios no permitirían ni aun sentar una conclusión sobre las conexiones de las diversas *doctrinas.* Todas las obras abundan en desarrollos puramente parásitos: el escritor ha hallado aprovechable hacer ostentación de su información o expediente para argumentar *ad hominem*. Nadie se complace tanto como un chino en yuxtaponer los temas tomados (sin convicción) de las concepciones más divergentes, o emplear (por pura astucia) los razonamientos que dan predominio sobre otro sin que se acepte ni siquiera la legitimidad. Por consiguiente, me guardaré de afirmar, por ejemplo, que tal o cual escritor de la Escuela de las Leyes, al que se le ocurre argumentar a la manera daoísta, sea en cierto modo un adepto del daoísmo. El empleo ornamental o dialéctico de ideas tomadas de una enseñanza rival, constituye, en sí, un hecho significativo: merece ser notado, no porque puede ser tomado inmediatamente

como indicio de una conexión doctrinal, sino porque revela un rasgo del espíritu chino. Testimonia, al mismo tiempo, la fuerza del espíritu sectario y el atractivo del sincretismo. Esta indicación de alcance general debe ser retenida decisivamente. En cambio, si se quiere alcanzar la esencia de una doctrina china, se pecaría de poco avisado fijando la atención en las ideas que sus adeptos parecen haber acogido y que, sin embargo, no han intentado en absoluto ajustarlas a sus concepciones.

Para no correr demasiado el riesgo de traicionar los hechos, conviene no olvidar jamás que una *doctrina* china debe ser definida, no intentando determinar las articulaciones de un sistema dogmático sino tratando de extraer una especie de fórmula maestra o de fórmula central. "¿Pensáis, sin duda –ha dicho Confucio, al parecer– que yo soy un hombre que ha aprendido muchas cosas y que las recuerda?… No: *un único* (principio me basta) *para abarcarlo* (todo)".[16] Esta frase puede hacer sentir el interés de un nuevo rasgo del espíritu chino: ninguna fórmula vale si no parece poseer al mismo tiempo una esencia singular y una virtud de panacea. Es preciso que se presente como específica sin dejar de proclamarse *omnivalente.* Todo maestro de sabiduría pretende, pues, distribuir un saber de una cualidad muy particular (es el saber de tal sabio) y de una eficacia indefinida (implica toda una inteligencia de la vida). Dar a conocer las concepciones, o más bien, las actitudes propias de una escuela, o mejor, de una secta, equivale a intentar descubrir el secreto de la palabra maestra, antiguamente revelada a los adeptos con ayuda de los procedimientos que convienen a las enseñanzas esotéricas.

Estos secretos, bien entendido, o estas palabras maestras, las adquirían los discípulos, no de manera discursiva, sino por vía de iniciación, después de un largo

adiestramiento. Así, no cabía alabarse de haber alcanzado la esencia de una enseñanza mientras no se conociera el sistema de prácticas que (mucho más que un cuerpo de doctrina) permitía a esta esencia ser aprehendida o, mejor dicho, ser realizada. Ciertas obras célebres, el *Daode Jing* y el *Yijing o I Ching,* están hechas con una serie de adagios; tomadas en su sentido literal, parecen vacías, extravagantes o triviales: sin embargo, es un hecho cierto que durante largos siglos, y aún en nuestros días, estos libros han inspirado *ejercicios* de meditación y hasta una disciplina de la vida. Pueden, no sin razón, parecer herméticos. Otras obras no lo parecen de ningún modo. Por el sólo hecho de que parezcan prestarse a un análisis discursivo de las ideas, tenemos tendencia a admitir que las comprendemos. La doctrina que pueden preconizar no permanece menos impenetrable mientras no se llegue a determinar las actitudes que entraña y que expresa realmente.

Para restituir el sentido de los diferentes conjuntos de prácticas y para adivinar a nuestra vez la fórmula maestra de las doctrinas, conviene ante todo intentar reconocer el género de eficacia que todos los maestros antiguos concedían a sus recetas. Desde hace mucho tiempo, se ha observado que toda la sabiduría china tiene fines políticos. Precisemos diciendo que todas las sectas o escuelas se proponían realizar un arreglo de la vida y de las actividades humanas tomadas en su *totalidad* –entiéndase: en la totalidad de sus prolongaciones, no solamente sociales, sino cósmicas–. Cada maestro profesa una sabiduría que sobrepasa el orden moral e incluso el orden político: corresponde a cierta actitud frente a la civilización o, si se quiere, a cierta *receta de acción civilizadora.* De aquí se sigue que no es imposible hallar la significación precisa de una actitud determinada o de una receta específica, si

nos esforzamos, ante todo, en precisar la posición que las diferentes agrupaciones sectarias ocupan en la historia de la sociedad china, en el desarrollo de la civilización china.

La primera consecuencia es que el trabajo crítico debe estar dominado, no por investigaciones filológicas o puramente históricas (lo que, dado el estado de los documentos y de los estudios, es después de todo muy afortunado), sino para el estudio de los hechos sociales. Nadie mejor que yo sabe cuán nuevas son las investigaciones sobre la sociedad china y cuán raros los resultados que se pueden considerar como conseguidos. Cabe obtener, sin embargo, una indicación bastante segura para servir de hilo conductor: la época en que aparecieron las sectas de las que podemos tratar de conocer la *doctrina,* es aquella en que el orden feudal se desmoronaba y en la que se preparaba la unidad imperial. Esta simple comprobación, como se verá más adelante, nos da un punto de partida desde el que podemos encaminarnos, por ejemplo, hacia una interpretación precisa de la actitud de Mozi o de la de los maestros daoístas.

Una segunda consecuencia es que tendremos que fijar la posición de diversas agrupaciones sectarias en el mundo feudal que finalizaba, mejor que determinar (en el supuesto de que esto sea posible) el orden cronológico de las doctrinas. Describiré, pues, las más significativas de las actitudes que se expresan en las concepciones propias de las "escuelas" chinas, sin pensar jamás en presentarlas siguiendo un orden histórico. Las agruparé de manera que haga resaltar que estas actitudes corresponden a cierto número de preocupaciones técnicas. Revelan diversas especies de mentalidades corporativas. Informan sobre la importancia de los impulsos que el pensamiento chino es susceptible de recibir cuando la sociedad se prepara a un nuevo conformismo: estas circunstancias favorables hacen

entonces acoger la influencia de especialistas cuyo espíritu de cuerpo se encuentra momentáneamente animado de un exceso de consciencia o de imaginación creadora.

Dos doctrinas, en razón de su fortuna, merecen una atención particular: la que se califica de daoísta y la que reclama el patronato de Confucio. Estudiaré más extensamente que cualquiera otra la "escuela daoísta" y concederé todo un capítulo a la ortodoxia confuciana.

Una y otra son notables por la fuerza del espíritu sectario, y, al mismo tiempo, por la fuerza de sus anhelos sincretistas. Las dos, en efecto, tienen la ambición de constituir una ortodoxia. Tanto en uno como en otro caso, esta ortodoxia se señala por una pretensión de sabiduría, a la vez universal y exclusiva, sin que, no obstante, se profese un dogma o que los artículos de la enseñanza ofrezcan un mínimo de coordinación sistemática: forman una especie de confederación invasora, cuya masa aumenta incesantemente gracias a una preocupación anexionista o conciliadora. A estas reuniones de ideas, les falta (como al Imperio chino) ser organizadas y articuladas; pero (así como el Imperio tiene por fundamento una unidad de civilización), el daoísmo y la ortodoxia obtienen su poder de una fuerza particular de animación. Si su oposición parece ser la de dos ideas preconcebidas –una, en favor de una especie de *naturalismo* de fondo mágico-místico y la otra en favor de una especie de *sociocentrismo* de intenciones positivas–, el daoísmo y la ortodoxia confuciana se inspiran los dos (de manera desigualmente aparente, pero igualmente profunda) en una doble tendencia, *universalista*[17] y *humanista* a la vez. Es esta tendencia, doble y común, la que explica sus fortunas gemelas y su oposición en la historia, como su conciliación en los espíritus.

*

Las opiniones profesadas en estas diversas sectas o escuelas señalan ciertas orientaciones secundarias del pensamiento chino. Para entrever su orientación profunda, de otra manera que por contraste, conviene considerar los datos proporcionados por los mitos y el folklore con tanta atención como los testimonios tomados de las "obras filosóficas". Mis tres primeros libros tratan de nociones comunes que no ofrecería ninguna ventaja considerarlas, primeramente, bajo el aspecto que pudieron infundirles tal trabajo de reflexión técnica o cuál mentalidad corporativa. Si he comenzado por ellas es porque me ha parecido que permitirían alcanzar una especie de fondo institucional –muy resistente– de la mentalidad china.

Esta resistencia invita, ciertamente, a presumir que este fondo es muy antiguo. Sin embargo, en el puesto que yo le atribuyo, no me creo obligado a dar a entender que esas "nociones comunes" representan una especie de sabiduría preexistente a la actividad de toda escuela o de toda secta. Si la actividad de las sectas o de las escuelas sólo es algo conocida a partir de una época relativamente tardía (V a. de C.), los documentos que informan sobre el fondo institucional del pensamiento son, por su parte, y por su naturaleza, intemporales. No quiero, en absoluto, con esta calificación, sugerir que este fondo ha permanecido inalterable ni que nada pueda ser conocido de su evolución: diré seguidamente por qué método he creído poder dar una idea del progreso de las ideas chinas. De momento, he de hacer constar que no es en absoluto un punto de vista histórico, sino razones de comodidad, y por lo demás, el estado y la naturaleza de los documentos, lo que me ha llevado a comenzar a hablar de las escuelas y las sectas. Creo que difícilmente se comprenderían las actividades propias de las diversas escuelas si primeramente no

se estuviera informado sobre un conjunto de actividades mentales que, más directamente y mejor que las concepciones de las escuelas, aclaran las reglas fundamentales de pensamiento adoptadas por los chinos. Pero el lector está advertido: no le presento las concepciones de las que me ocupo en primer lugar como un sistema de nociones que serían, todas y en todos sus aspectos, anteriores al trabajo teórico de las primeras escuelas conocidas.

Primeramente, daré algunos informes sobre la lengua y el estilo. No es inútil, para comenzar, insistir en los caracteres que presenta en China la *expresión* (oral o escrita) *del pensamiento* (libro primero). Todo ensayo de crítica o de interpretación de las obras y de las ideas debe tenerlo en cuenta. Particularmente, todo cuanto se oye decir sobre las diferencias que separan la lengua hablada de la lengua escrita, invita a suponer que la lengua literaria corresponde, desde la antigüedad, a una especie de lengua muerta o sabia. Ahora bien, el chino, tal como se escribe, busca ante todo los efectos de acción que parecen reservados a la palabra viviente. Este hecho permite apreciar la importancia, largo tiempo conservada, de la enseñanza oral. Parece incluso indicar que en la época en que fueron concebidas las obras en que gran número de generaciones han buscado modelos de estilo, la escritura apenas si era utilizada fuera de los actos oficiales. Con el pretexto de que la invención de la escritura se remonta, por lo menos, al segundo milenio antes de Jesucristo, se ha intentado atribuir antiguos orígenes a la literatura china, a pesar de que, por razón de la fecha relativamente baja que se atribuye a las redacciones conservadas, se ha llegado frecuentemente a declarar tardío el despertar del pensamiento filosófico o sabio. De este conjunto de postulados contradictorios proceden tentativas anárquicas de fechar teorías que se desvían de una historia positiva de las ideas. Renunciaremos a estos postulados y

a estos procedimientos a favor de una investigación mejor orientada, apenas se compruebe que el lenguaje de los filósofos chinos, lejos de ser de formación libresca, procede de una tradición de enseñanza oral y pragmática.

Las observaciones que formulo de la lengua y el estilo no han sido inspiradas por las preocupaciones propias del crítico literario o del lingüista puro, ni por la intención de dar, a título de preliminares, una descripción detallada de la lengua o un esbozo de la historia de los estilos. Si he agrupado estos capítulos primeros bajo la rúbrica: *la expresión del pensamiento* es porque he considerado el lenguaje tanto como los *símbolos,* de los que era más cómodo partir para señalar ciertas disposiciones del espíritu chino. El examen, en efecto, de los elementos del lenguaje y del estilo, conduce a dos observaciones esenciales. Los chinos, por una parte, parecen evitar todos los artificios que tienden a utilizar la expresión verbal de las ideas de modo que economicen las operaciones mentales; desdeñan las formas analíticas; no emplean ningún signo al que no presten más que el simple valor de un signo; desean que en todos los elementos del lenguaje –vocablos y grafías, ritos y sentencias– centellee la eficiencia propia de los *emblemas.* Quieren que, escrita o hablada, la expresión represente el pensamiento y que esta representación concreta imponga el sentimiento de que expresar, o mejor, representar, no es simplemente evocar, sino suscitar, realizar. Si los chinos, por otra parte, reclaman para el lenguaje una eficiencia tan perfecta, es porque no lo separan de un vasto sistema de actitudes destinadas a permitir a los hombres representar en sus diversos aspectos la acción civilizadora que ellos creen ejercer sobre todas las pertenencias humanas, comprendido el universo.

Una misma idea del universo se encuentra en el conjunto de los autores chinos. Sobrecargas escolásticas

pueden lastrarla más o menos, pero procede directamente de confecciones míticas. Tomar prestado de sabio no es propio del hombre instruido: he aquí la razón por la cual nosotros no sabemos casi nada del desarrollo del pensamiento científico en China. Partiendo de esta carencia de informes, se ha podido sostener la hipótesis de que solamente después de las conquistas de Darío, o incluso de las de Alejandro, algunos *extranjeros* revelaron a los chinos "las propiedades del círculo y del cuadrado":[18] también fueron extranjeros los que tardíamente debieron darles a conocer el compás, la escuadra y el *gnomon*...[19] Por mi parte, difícilmente creería que el progreso de las técnicas indígenas (recordemos en este punto la admiración de Biot por los carros y los arcos chinos) no haya ido acompañado, *en ciertos medios,* de un esfuerzo de reflexión propiamente científico.[20] Pero el hecho es que no nos queda ninguna huella cierta. También es un hecho que, cuando argumentan sobre cualquier asunto, los pensadores chinos no intentan acreditar sus opiniones más que con ayuda de anécdotas venerables, de leyendas y de temas míticos. La historia del pensamiento es notable en China por la independencia que el saber filosófico cree conservar respecto de eso que nosotros llamamos ciencia. Registrar este dato tiene, para nuestro asunto, más importancia que redactar un inventario de los conocimientos en el que se trataría (sin gran esperanza de llegar a alguna precisión) de marcar los progresos del espíritu científico: cualesquiera que sean estos progresos, no ejercieron antiguamente en el pensamiento chino ninguna influencia sensible.

Así, no me he ocupado del *Sistema del Mundo* (libro tercero) concebido por los chinos para dar a conocer los resultados que habían obtenido en diversas ciencias y para decir a que clasificación de las ciencias les habían conducido estos resultados. He tratado simplemente

de descubrir el espíritu que animaba a ciertas técnicas, que no se cultivaban con vistas al conocimiento puro, ni siquiera para adquirir conocimientos; he puesto en evidencia el sistema de fines completamente prácticos que estas artes tendían a realizar, y he intentado determinar los principios de este sistema. Como no se trataba de enumerar los conocimientos positivos, cuyo orden de adquisición hubiera sido importante fijar, y como yo únicamente quería presentar ejemplos, teniendo cuidado (en la medida de lo posible) de distinguir entre las fórmulas míticas o escolásticas de un saber de fondo homogéneo, he tomado mis ejemplos, para llegar más a fondo (siempre que he podido), con preferencia, del pensamiento mítico; pero no he desdeñado de ningún modo las formulaciones pedantes o relativamente tardías que proclaman la autoridad duradera de este viejo saber. Él inspira por completo la escolástica, en la cual ha acabado por desembocar el esfuerzo de pensamiento *de las sectas y de las escuelas* (libro cuarto). He reservado, pues, para el libro tercera el examen del *sistema del mundo* imaginado por los chinos. Por lo demás, la idea maestra del sistema no podía ser separada cómodamente más que cuando el análisis de las *ideas directrices* del pensamiento chino (libro segundo) hubiera dejado advertir su fundamento. La representación que los chinos se forman del universo descansa en una teoría del microcosmos. Ésta se une a los primeros ensayos de clasificación del pensamiento chino. Deriva de una creencia extremadamente tenaz: el hombre y la naturaleza no forman dos reinos separados, sino una sociedad única. Tal es el principio de las diversas técnicas que *reglamentan* las actitudes humanas. Gracias a una participación activa de los humanos y por efecto de una especie de *disciplina civilizadora,* se realiza el orden universal. En lugar de una *ciencia* que tuviera por objeto

el conocimiento del mundo, los chinos han concebido una *etiqueta* de la vida, que ellos suponen bastante eficaz para instaurar un orden total.

La categoría de orden o de totalidad es la categoría suprema del pensamiento chino: tiene por símbolo el *dao,* emblema esencialmente concreto. He abordado el estudio de las categorías concretas del espíritu inmediatamente después de haber demostrado, por el examen de los elementos del lenguaje, que los chinos atribuían a sus emblemas un poder de representación que no distinguían de una eficiencia realizadora. Algunos emblemas notables, porque son los más sintéticos de todos, aparecen dotados de una fuerza animadora y organizadora que sólo se la puede caracterizar calificándola de total. La función soberana que ellos se ven atribuida pone de manifiesto el hecho de que el pensamiento chino se ha negado a distinguir lo lógico y lo real. Ha desdeñado los recursos de claridad que aportan al espíritu una lógica de la extensión y una física de la cantidad. No ha querido considerar a título de abstracciones los números, el espacio, el tiempo. Tampoco ha estimado útil constituir categorías abstractas, como nuestras categorías de género, sustancia y fuerza. La noción de *dao* sobrepasa las nociones de fuerza y de sustancia, y el *yin* y el *yang*, que valen indistintamente como fuerzas, sustancias y géneros, son también otra cosa, puesto que estos emblemas tienen por función clasificar y animar conjuntamente los aspectos antitéticos del orden universal: el *dao*, el *yin* y el *yang* evocan sintéticamente, suscitan globalmente, la ordenación rítmica que preside la vida del mundo y la actividad del espíritu. El pensamiento chino parece totalmente dirigido por las ideas conjuntas de orden, de total y de ritmo.

La íntima ligazón de estas nociones, y más aún la eficiencia soberana que se les atribuye, bastaría para

revelar el origen social de las categorías chinas. Este origen se halla confirmado apenas se analiza el contenido de las *ideas directrices.* Ya se trate de la noción china del espacio o de las de tiempo, de número, de elementos, de *dao*, de *yin* y de *yang*, este contenido no puede explicarse únicamente por las propias concepciones de los pensadores o de los técnicos que la utilizaron. Para interpretarlas, no es ciertamente inútil considerar el empleo que ellas han tenido en tal o cual especialidad del saber que enseña a preparar las ocasiones y los sitios: arte geográfico o de calendario, música o arquitectura, arte de los adivinos, técnica de las mutaciones… Pero no se llega al fondo, y la interpretación no tiene ninguna probabilidad de ser correcta y completa, más que cuando se consideran las nociones directrices buscando determinar sus relaciones con la estructura de la sociedad china. Por consiguiente, si yo he rehusado datar estas ideas por la fecha (supuesta) del fragmento *filosófico* en el que son mencionados por primera vez los términos que las anotan, he tratado de fijar el tiempo y el orden de su formación, aprovechando el hecho de que está ligada a circunstancias sociales. Las nociones a las cuales atribuyen los chinos una función de categorías dependen, en lo esencial, de los principios en que descansa la organización de la sociedad: representan una especie de fondo institucional del pensamiento chino, y su análisis se confunde (como se verá, por ejemplo, en lo tocante a las ideas de tiempo, de espacio y aun de número) con un estudio de morfología social. Pero no todas estas ideas maestras se han hecho explícitas en el mismo momento de la historia: también se señalan por algunos rasgos que las sitúan o las datan. Si el *yin* y el *yang* forman una *pareja* y parecen presidir conjuntamente el ritmo que funda el orden universal, es porque su concepción procede de una edad de la historia en que un principio

de alternancia bastaba para regular la actividad social repartida entre dos agrupamientos complementarios. La concepción del *dao* se remonta a una época menos arcaica; no pudo llegar a ser explícita hasta el momento en que la estructura de la sociedad era más complicada y en medios en que se reverenciaba la autoridad de jefes legitimados para presentarse como los únicos autores del orden en el mundo: solamente entonces pudo ser imaginada la idea de un poder de animación único y *central.*

Clasificar las nociones relacionándolas con medios de los que se conoce el lugar y el papel en la historia de la sociedad china, es esbozar la historia de las ideas, y es, asimismo, indicar las fechas. Si estas fechas no pueden expresarse por medio de cifras, es indudable que no tienen por ello menor carácter de precisión concreta. Sin embargo, me consta, algunos leerán con desagrado *disertaciones* en que, a falta de datos abstractos y de nombres propios, las ideas parecerán salir directamente de la multitud. ¿Qué puedo hacer? Me he prohibido hasta designaciones (evidentemente cómodas, pero de una precisión completamente ficticia) tales como la "escuela de los adivinos". Las he evitado por pura prudencia y no, puede creerse, por olvido del hecho de que, para producir ideas, hacen falta individuos. He podido demostrar que el contenido de las ideas directrices se explica por la estructura de la sociedad china, y que la evolución de estas ideas depende muy estrictamente de la evolución social.

Es evidentemente lamentable que no se tenga el medio de citar nombres y de dar las fechas de los personajes que fueron los testigos activos de estas evoluciones paralelas. Lo esencial, sin embargo, es que se puede marcar el paralelismo. Cualquiera que haya sido el genio de los sabios que tuvieron conciencia de los principios directores del pensamiento y de la organización china, la explicación de

estos principios se halla mucho menos en este genio que en la historia del sistema social.

Esta historia es notable en China por una continuidad de la que no se encuentra equivalente en ninguna otra parte. Los filósofos chinos de cualquier escuela no han cesado de pensar que el sistema nacional de símbolos, fruto de una larga tradición de sabiduría, no podía, en su conjunto, dejar de ser, a la vez, adecuado y eficaz; esto es tanto como decir que profesan por él la confianza que en occidente nos inspira la razón.

Esta nos parece corresponder a un cuerpo de nociones directrices cuyas nociones chinas parecen diferir profundamente. Como se verá, estas últimas se unen a un sistema de clasificación que es muy legítimo relacionar con las "clasificaciones primitivas". Sería bastante fácil atribuir a los chinos una mentalidad *mística* o *prelógica* si se interpretaran al pie de la letra los símbolos que reverencian.

Pero considerando como invenciones extrañas y singulares estos productos del pensamiento humano, hubiese creído faltar al espíritu del humanismo, así como al principio de toda investigación positiva. Además, la injusticia que implicaría un prejuicio desfavorable está demostrada por el análisis de las ideas directrices; estos cuadros permanentes del pensamiento están calcados sobre los cuadros de una organización social cuya duración basta para probar el valor: es preciso, pues, que estas reglas de acción y de pensamiento respondan de algún modo a la naturaleza de las cosas.[21] La sabiduría china no supo, indudablemente, evitar el desvío hacía una pura escolástica; a partir de la fundación del Imperio, la ortodoxia impuso su reinado, y la principal preocupación del pensamiento científico fue la clasificación mnemotécnica de un viejo saber: desde entonces, el sentido experimental dejó de existir. Pero este saber escolástico se había

constituido a partir de las experiencias de que salió, con la noción de clasificación, la idea de que toda organización saca su valor de una eficiencia comprobada. Arbitrarios seguramente, en cierta medida, como todas las creaciones humanas, los arreglos sociales que han servido de modelos a las ordenaciones del espíritu descansan, sin embargo, en un esfuerzo perseverante de adaptación experimental. Es una tentativa largo tiempo perseguida de *organización de la experiencia* la que se halla en el origen de las categorías chinas: sería imprudente prejuzgar que están, de todo punto, mal fundadas. Parecen oponerse a nuestras propias ideas directrices y pueden sorprendernos por una prevención hostil respecto a toda abstracción; pero los chinos supieron destacar una lógica de la jerarquía o de la eficacia que se ajustaba perfectamente a su afición por los símbolos concretos. Y si rehusando atribuir un aspecto de entidades abstractas al tiempo, al espacio y a los números, se han apartado de una física cuantitativa y se han acantonado (no sin provechosos resultados) en la persecución de lo furtivo o de lo *singular,* nada les ha impedido –no impulsándoles ningún prejuicio teológico a imaginar que el hombre formaba por sí solo en la naturaleza un reino misterioso– edificar toda su sabiduría sobre una psicología de espíritu positivo. Tal vez se llega a una apreciación más equitativa del pensamiento chino cuando se advierte que el crédito de las nociones que le sirven de principios directores descansa, no en la boga de tal o cual enseñanza, sino en la eficiencia largamente experimentada en un sistema de disciplina social.[22]

*

Me interesaba dar a conocer el sistema del pensamiento que, junto a su sistema social, define la civilización de los chinos. Por no disponer más que de informes incompletos

y vagos, he debido proceder a lentos análisis que he tenido que presentar en forma de disertaciones separadas. He tratado de agruparlos de modo que indicasen la estructura y el movimiento que caracterizan el cuerpo de doctrinas o de reglas de acción que yo tenía que interpretar. La idea que parece animarlo es que el pensamiento humano tiene por función, no el conocimiento puro, sino una acción civilizadora: su papel es segregar un orden activo y total. Por consiguiente, no hay ninguna noción que no se confunda con una actitud, ni doctrina que no se identifique con una fórmula de vida. Definir, en lo esencial, el sistema de pensamiento de los chinos equivale a caracterizar el conjunto de las actitudes chinas. Así, la conclusión que doy en este volumen es válida para el precedente. Si este título no supusiera una ambición desmedida, me atrevería a decir que tiene por objeto dejar entrever el "espíritu de las costumbres chinas". Me he propuesto señalar las prevenciones más notables de las que extrae su originalidad la civilización de China. Este resumen, claro está, no es más que el resumen de mi experiencia. Se reconocerá, sin duda, que, si aparece un espíritu sistemático en estas conclusiones provisionales, es porque tenía que definir el espíritu de un sistema.[23]

Notas

1 El segundo volumen, como el primero, sólo comprende el periodo antiguo, que concluye con la dinastía de los Han. El reinado de la ortodoxia y de la escolástica comienza con el Imperio: los principales rasgos de la mentalidad china están fijados desde entonces. En este segundo volumen conservaré la bibliografía del primero. Algunas obras, recientes o especiales, que han sido agregadas, están clasificadas en su sitio, y distinguidas por el índice B que sigue a su número de orden.

2 [46]; [67]; [104]; [91]b; [142]; [134]; [39]; [124]; [69]b; [79]; [93]; (Libro V, pp. 543-621).

3 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* V, pp. 441 y siguientes.

4 Para simplificar, escribo (por ejemplo) Zhuangzi cuando hablo del autor (real o supuesto) de la obra que designo, por razón de comodidad, escribiendo: el *Zhuangzi.*

5 [93], p. 490, fin de la nota 1 de la p. 489.

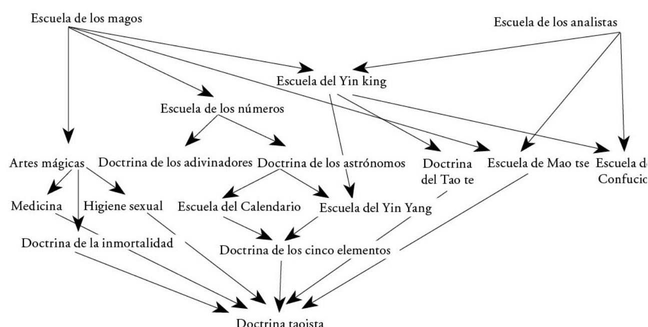
6 [93], p. 552, nota I.

7 *Ibid.* (Soy yo el que subraya).

8 [143], p. 501.

9 *Li-ki,* [100], I, pp. 133, 153, 164, 175, 212, 216.

10 El esquema siguiente servirá para ilustrar este hecho: lo tomo (simplificando ligeramente) de uno de los ensayos más ingeniosos *(Hsu-Ti-Shan,* nº de diciembre de 1927, p. 259, del *Yenching journal,* en chino) que se hayan hecho recientemente en China para mostrar las relaciones de las escuelas o de las doctrinas (filosóficas o técnicas). El autor desea, sobre todo, mostrar los orígenes de la doctrina daoísta: no aspira a ser completo y desdeña, por ejemplo, la Escuela de las Leyes y las Denominaciones.



11 [142], pp. 133-134 y a continuación, [93], p. 464.

12 [93], p. 473.

13 [93], p. 48.

14 [93], p. 468.

15 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* V, p. 414.

16 *Luen-yu,* [50], p. 159 (Legge, traduce: *I seek a unity all-pervading). Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* V, 367 (Chavannes traduce: "sólo poseo el único principio que hace comprenderlo todo"). Los caracteres empleados sugieren la idea de que Confucio (?) ha querido expresar su pensamiento con una metáfora: una sola (palote o cuerdecita) basta para *enhebrar* (para reunir, ligar, sostener todo un conjunto de objetos).

17 [64].

18 [93], p. 620.

19 [93]J, pp. 616-620.

20 Sobre este punto, pueden consultarse las observaciones de Abel Rey, *La ciencia oriental.* Pero debo advertir que en lo que se refiera a la posibilidad de conocer las ideas científicas de los chinos, no comparto el optimismo de Rey.

21 Cf. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 633 y ss.

22 Puede ser (esto no sería una cosa nueva) que, de diferentes lados, y me imagino que, a título de cumplimiento, estas páginas motiven que se diga que yo he querido esclarecer los hechos chinos por medio de "teorías sociológicas" o que he intentado ilustrar la "teoría sociológica" con ayuda de los hechos chinos. ¿Habrá que declarar que yo no sé nada de eso que se llama teoría o teorías sociológicas? Desde que hay sociólogos, su primer objeto, cuando trabajan, ¿no es el de descubrir hechos? Tal vez haya señalado yo algunos que no habían llamado la atención. El principio de su

descubrimiento se halla en la memoria sobre "las clasificaciones *primitivas*" que han publicado Durkheim y Mauss; lo declaro con placer, y tal vez no deje de ser interesante añadir: aunque son pocos los especialistas que las hayan citado (véase, sin embargo, [35], t. II, p. 442), algunas páginas de esta memoria que se refiere a China deberían marcar una fecha en la historia de los estudios sociológicos. Añadiré, además, que si yo he hecho el análisis de las categorías chinas con la preocupación única de extraer de los solos hechos chinos una interpretación correcta, la mejor razón que tengo para creer este análisis exacto es la de que hace evidente la preeminencia de la categoría de totalidad, sobre la que, después de una vasta encuesta *(Formes élémentaires,* p. 630), Durkheim había insistido muchísimo.

23 Las referencias se relacionan (en la medida de lo posible) con traducciones o publicaciones en lenguas occidentales: ello permitirá hallar el contexto. En la mayor parte de los casos, he tenido que proponer una nueva traducción.

Libro primero

La expresión del pensamiento

Estos primeros capítulos tienen por objeto informar sobre la lengua, la escritura, la estilística y la rítmica chinas. Estamos habituados a considerar el lenguaje como un simbolismo especialmente organizado para comunicar las ideas. Los chinos no ponen el arte del lenguaje aparte de los demás procedimientos de señalamiento y de acción. Les parece solidario de todo un conjunto de técnicas que sirven para situar a los individuos en el sistema de civilización que forman la sociedad y el universo. Estas diversas técnicas de la actitud tienden, en primer lugar, a la acción. Cuando hablan y cuando escriben, los chinos, por medio de gestos estilizados (vocales u otros), aspiran a representar y a sugerir conductas. Sus pensadores no tienen pretensiones diferentes. Se contentan perfectamente con un sistema tradicional de símbolos más poderosos para orientar la acción que aptos para formular conceptos, teorías o dogmas.

Capítulo I

La lengua y la escritura

El chino es una gran lengua de civilización que ha conseguido llegar a ser y seguir siendo el instrumento de cultura de

todo el extremo Oriente. Además, ha servido de órgano a una de las literaturas más variadas y más ricas. La lengua china pertenece al tipo monosilábico. La escritura es figurativa.

I. Los emblemas vocales

En el estado actual de nuestros conocimientos, sólo durante el periodo comprendido entre el siglo VI de nuestra era y los tiempos modernos se puede seguir la evolución fonética y morfológica del chino.[1] En cuanto a los tiempos más antiguos que nos interesan aquí, los documentos sólo informan de una manera insuficiente sobre la pronunciación y la lengua hablada.

Los especialistas admiten que el chino es una lengua del grupo llamado *sino-tibetano.* Todas las hablas de este grupo están caracterizadas por una tendencia al monosilabismo. El "sino-tibetano común", ¿era una lengua monosilábica? Algunos piensan que "sería inexacto" definirla así "si se entiende por ello un idioma cuyas palabras no tuvieron todas en el origen más que una sílaba".[2] No parece posible, por el momento, aislar las raíces primitivas. Se considera, sin embargo, como probable que en una fecha antigua "muchas palabras eran más largas de lo que son hoy y comprendían, además de la raíz, uno o varios afijos y tal vez hasta una desinencia. En el curso de los siglos, estos agregados se han reducido gradualmente".[3] Karlgren ha intentado incluso demostrar que los chinos empleaban antiguamente pronombres personales diferentes en el caso-sujeto y en el caso-régimen.[4] Los documentos que ha estudiado no son ciertamente anteriores a los siglos VIII-V antes de nuestra era. Los chinos de la época feudal debieron emplear, por lo tanto, una lengua en la que existían huellas de flexión (declinación, si no conjugación).

Parece, por otra parte, que el chino arcaico era fonéticamente menos pobre que el chino moderno. Las consonantes,

iniciales o finales, eran más. La serie de vocales comprendía un número bastante grande de diptongos y triptongos. Cada palabra tenía un tono cuya intensidad variaba según fuese la inicial sorda o sonora, mientras que la inflexión dependía, al parecer, de la final. Estos tonos eran en número de ocho: cuatro para la serie baja y cuatro para la serie alta. Podían ayudar a diferenciar los homófonos.[5] Si al pronunciar una palabra, se hacía pasar el tono de la serie baja a la alta, o inversamente, el valor de esta palabra era modificado. Además, hay aquí (tal vez) huella de un procedimiento de derivación.

Es imposible decir si los diferentes procedimientos de derivación que se cree haber restituido y cuya importancia apenas si hay media de determinar, atestiguan un estado arcaico del chino o si hay que ver en ello el indicio de un desarrollo de la lengua, por lo demás, rápidamente contenido.

Sea como fuere, la lengua hablada en los tiempos más remotos de la historia china[6] aparece ya como una lengua de fonética muy pobre y cuya morfología es extremadamente reducida.

Aunque se mantenga que, en el idioma chino, las palabras no eran primitivamente monosilábicas, se debe reconocer que en ninguna parte la tendencia al monosilabismo ha sido tan acentuada. Si es verdad que los chinos emplearon los afijos, el papel de éstos era, en todo caso, tan restringido que el sujeto parlante apenas si tenía medios de adquirir conciencia de ninguna derivación. Tenía que utilizar palabras que, reducidas al estado de monosílabos, desprovistos de toda flexibilidad, de toda fluidez, se le presentaban, prácticamente, como otras tantas raíces independientes.

No conocemos la importancia de las variedades dialectales que podían distinguir las hablas de los países de la China antigua.

El hecho de que una misma lengua se encuentre en el conjunto de las canciones locales *(Guo feng: Canciones del país)* que forman la primera parte del *Shijing,* prueba muy poco. No es imposible que estas canciones hayan sido modificadas en el momento en que se hizo una antología. Se puede suponer, sin embargo, que todos los súbditos de la vieja confederación china tuvieron conciencia de que hablaban un mismo idioma.

Hay probabilidades de que el hábito de las reuniones interfeudales favoreciera el desarrollo de un habla común a los nobles de los diferentes señoríos.

Éstos consideraban esta lengua común como la única digna de ellos. Un príncipe de Wei (señoría de Henan), vuelto a su país después de algún tiempo de cautiverio, se complacía en imitar la manera de hablar de sus vencedores, las gentes de Wu (Anhue). Al punto se gritó: "El príncipe de Wei no evitara la suerte. ¿No será la de morir entre los bárbaros? ¡Fue su prisionero! ¡Se complace en hablar su lengua! ¡Vedle decididamente ligado a ellos!"[7]

Se debe admitir que, desde la época feudal, el chino es una lengua de civilización.[8]

Merece serlo porque es el órgano de una cultura original y porque representa ciertas cualidades. Estas cualidades, verdaderamente, son muy diferentes de las que nosotros podíamos pedir a una lengua escogida para asegurar una buena transmisión del pensamiento.

Las palabras, breves hasta el exceso y que la pobreza fonética hacía, con frecuencia, difíciles de distinguir, podían en su mayor parte ser empleadas indiferentemente como nombres, verbos y adjetivos, sin que su forma variara sensiblemente.[9] Algunas partículas que, por otra parte, servían para varios fines y valían, sobre todo, como puntuaciones orales, ayudaban a dejar entender el sentido de la frase; pero sólo una construcción rígida

podía aportar alguna claridad a la expresión de las ideas. Ahora bien, cuando se escribía, era cosa muy corriente que un empleo estricto de la regla de posición fijara el papel sintáctico de cada palabra; pero cuando se hablaba, el orden de las palabras era determinado por la sucesión de las emociones. Este orden no hacía más que valorizar el grado de importancia afectiva y práctica atribuido a los diferentes elementos de un conjunto emocional.

La lengua ofrecía pocas comodidades para la expresión abstracta de las ideas. Su fortuna, como lengua de civilización, ha sido, sin embargo, prodigiosa.

El chino, verdaderamente, posee una fuerza admirable para comunicar un choque sentimental, para invitar a tomar partido. Lenguaje rudo y fino a la vez, completo y potente de acción, se advierte que se ha formado con las palabras en las que se enfrentaban voluntades astutas.

Importaba poco expresar claramente las ideas. Se deseaba, ante todo, llegar (discreta a la par que imperativamente) a dar a entender su deseo. Un guerrero, antes de entablar el combate, se dirige a un amigo que tiene en el otro campo. Quiere darle prudentes consejos, impelerle a huir a través del barro de la llanura inundada, darle a entender que, en este caso, podría prestarle socorro... Sin embargo, se limita a decirle: "¿Tienes levadura de trigo?" "No", le responde el otro, que tal vez no le ha comprendido. "¿Tienes levadura (de plantas) de montaña?" "No", respóndele de nuevo el otro. A pesar de la insistencia sobre la palabra *levadura* (la levadura pasaba por ser excelente preservativo contra la perniciosa influencia de la h*umedad),* no comprende aún nada o finge no comprenderle: sin duda desea recibir, con un consejo más explícito, el compromiso de que recibirá ayuda. El amigo vuelve a la carga entonces, evitando siempre la palabra esencial, pero sugiriéndola con fuerza: "El pescado del río tendrá

dolor de vientre. ¿Qué remedio aplicarías tú?" Y el otro, que se decide finalmente, contesta: "Mira, los pozos sin *agua.* Tú lo sacarás de allí". En lo duro del combate va, pues, a ocultarse en un barranco fangoso, donde, una vez pasado el peligro, lo encuentra su amigo. El que daba el consejo ha concentrado la atención en una palabra que se abstuvo mucho de expresar –aun sabiendo infundirle pleno valor de imperativo complejo–. ("¡Piensa en el agua! – ¡Desconfía del agua! – ¡Sírvete del agua! = ¡Sálvate! ¡Utilizando prudentemente la inundación!").

El lenguaje tiende, sobre todo, a obrar. Pretende menos informar claramente que dirigir la conducta. "El arte de expresarse *(wen)* hace la palabra poderosa".[10] Este arte, tal como aparece en los antiguos relatos de transacciones o de palabras, no se preocupa absolutamente de nociones explícitas o de razonamientos en forma. Para triunfar de un adversario, para pesar sobre la conducta de un amigo o de un cliente, basta que al acumular las fórmulas se imponga al pensamiento una palabra, un verbo, que lo poseerá totalmente.

La palabra, en chino, es muy otra cosa que un signo que sirve para registrar un concepto. No corresponde a una noción de la que se quiere fijar de manera tan definida como sea posible el grado de abstracción y de generalización. Evoca, haciendo aparecer primeramente la más activa de ellas, un complejo indefinido de imágenes particulares.

No existe una sola palabra que signifique simplemente *viejo.* En cambio, hay gran número de términos que pintan diferentes aspectos de la vejez: el aspecto de los que tienen ya necesidad de una alimentación más rica *(ji),* el de aquellos cuya respiración es sofocante *(gao),* etc. Estas evocaciones concretas arrastran multitud de otras visiones que son, todas, igualmente concretas: todo el detalle, por ejemplo, del modo

de vida propio de aquellos cuya decrepitud requiere una alimentación a base de carne –son los que deben quedar exentos del servicio militar–, aquellos a los que ya no se puede obligar a ir a la escuela (especie de pritaneo), aquellos para los que, en previsión de su muerte, se debe tener dispuesto todo el material funerario cuya preparación exige un año de trabajo, aquellos que tienen derecho a llevar bastón a través de la ciudad, por lo menos cuando esta no es una capital, etc. Tales son las imágenes sugeridas, entre otras, por la palabra *ki,* la cual, totalmente, corresponde a una noción casi singular, la de: viejo de sesenta a setenta años. A los setenta años, se convierte uno específicamente en viejo. Merece entonces ser llamado *Lao.* Esta palabra evoca un momento característico de la vida que es la llegada de la vejez. No equivale al concepto de viejo. Entraña la aparición de una sucesión de imágenes que no se confunden en absoluto en una idea abstracta. Si esta oleada de evocaciones no es detenida, la representación abrazara el conjunto de los aspectos que singularizan las diferentes categorías de gentes para las cuales ha llegado a su fin el periodo activo de su vida. Cuando haya alcanzado su máximo de amplitud, esta representación estará aún dominada por una visión característica, la de la entrada en el retiro, o más exactamente, la del *gesto ritual* por el que uno se despide de su jefe. También la palabra *lao,* como la mayor parte de las palabras chinas, conserva, incluso cuando se emplea de manera nominal, una especie de valor viviente. No deja de evocar una acción y permanece fundamentalmente verbo (declararse viejo; ser declarado viejo; tomar el retiro).

La palabra, por lo mismo que no corresponde a un concepto, no es tampoco un simple signo. No es un signo abstracto al cual sólo se le da vida con ayuda de artificios gramaticales o sintácticos. En su forma inmutable de monosílabo, en su aspecto neutro, retiene toda la energía

imperativa del acto del que es la correspondiente vocal, del que es el emblema.

Este poder de las palabras y este caracter que poseen de ser consideradas, no como simples signos, sino como emblemas vocales, brillan en ciertos términos que, ordinariamente, se emplean redoblados y en forma de *auxiliares descriptivos.*

La importancia de estos auxiliares descriptivos es uno de los rasgos de la poesía antigua; pero desempeñan un papel considerable en la poesía china de todos los tiempos, y la misma prosa no los ignora.[11] Cuando un poeta describe los juegos de dos especies de saltamontes con ayuda de los auxiliares *yao-yao* y *ti-ti* no aspira de ningún modo –lo afirman sus intérpretes– a limitarse a describir con expresión. Quiere aconsejar –pretende *ordenar*– a sus auditores que obedezcan a un conjunto de reglas de las que los gestos de los saltamontes son el *emblema natural* y los auxiliares que las describen el *emblema vocal.* Estas reglas son muy particulares, y sin embargo, orientan ampliamente la conducta. No se concibe (no se puede) que por una especie de efecto directo, los emblemas vocales *yao-yao* y *ti-ti,* no impongan, por su fuerza solamente, el respeto de obligaciones (matrimonio fuera de la familia y de la residencia, la vuelta al hogar después de los trabajos agrícolas, etc.), que implican toda una disciplina de vida (separación de los sexos, ritos de la vida doméstica, etc.).[12] El auxiliar *su* describe el particular ruido que hacen con sus alas las parejas de gansos silvestres; el auxiliar *yong* expresa el grito de estos mismos patos, cuando, al llamamiento del macho, contesta la hembra. Aun en nuestros días, basta evocar estas pinturas vocales (para esto, se puede limitar uno a escribir en un cartel los caracteres correspondientes, ocupando el

emblema escriturado el puesto del emblema vocal, que es, él mismo, el equivalente del *emblema natural),* para estar seguro –por lo menos si se lleva este cartel, *en el lugar conveniente,* al frente de un cortejo nupcial– de que la esposa se impregnará inmediatamente de la virtud de un ganso hembra: ella seguirá, sin adelantársele jamás, al cabeza de familia, y en adelante, sometida a todas sus órdenes, le responderá en el tono de un unísono armonioso.[13] Utilizados por el más sabio de los retóricos, los conceptos abstractos de pudor, de sumisión y de modestia, ¿tendría efectos más poderosos?

Algunos auxiliares descriptivos se parecen a onomatopeyas.

La mayor parte de ellos son pinturas vocales, si bien no en el sentido realista de la palabra. *qi-qi,* que pinta el canto del gallo lo mismo que el de la oropéndola, evoca también las borrascas del viento del norte.[14] Los monosílabos homogéneos abundan en el chino, muy pobre en sonidos, muy rico de palabras: dos homófonos, cada uno de los cuales tiene la misma fuerza de sugestión, a la vez singular e indefinida, pueden despertar las series de imágenes más disímbolas. Nada, en su vocabulario y en su gramática, deja entrever que los chinos hayan experimentado la necesidad de dar a las palabras, con un aspecto netamente individualizado, el medio de señalar claramente su sentido o su función. A veces, se puede pensar en hallar en ciertas palabras una especie de música imitativa. De ningún modo sacan de ella un poder evocador tal que constriñan sólo con pronunciarlas. Si en cada una de ellas reside, con una especie de eficacia, un valor latente e imperativo, se debe a una actitud de conjunto respecto a la palabra. Los chinos no parecen preocuparse de constituir un material de expresiones

claras que valdrían únicamente como signos, pero que, en sí mismas, serían indiferentes. Parecen aspirar a que cada una de las palabras de su lengua les invite a sentir que la palabra es acto.

El término chino que significa vida y destino *(ming),* no se distingue del *"ming"* que sirve para designar los símbolos vocales (o gráficos). Importa poco que los nombres de dos seres se parezcan hasta el punto de correr el riesgo de confundirse: cada uno de estos nombres expresa íntegramente una esencia individual. Es poco decir que él lo expresa: lo llama, lo conduce a la realidad. Saber el nombre, decir el nombre, es poseer el ser o crear la cosa. Todo animal está domesticado por quien sabe nombrarlo. Yo sé decir los nombres de esta pareja de jóvenes: inmediatamente revisten, faisán y faisana, la forma que corresponde a su esencia y que me da dominio sobre ellos. Tengo por soldados tigres si yo les llamo "¡tigres!". Yo no quiero hacerme impío, detengo, pues, mi carruaje y doy media vuelta, porque acabo de saber que el nombre de la aldea próxima es: "la madre oprimida". Cuando sacrifico, empleo el término conveniente, y los dioses agradecen seguidamente mi ofrenda: es perfecta. Conozco la fórmula justa para pedir una novia: la joven es para mí. La maldición que exhalo es una fuerza concreta: asalta a mi adversario y éste sufre los efectos, reconoce la realidad. Llevo sangre principesca, me convertiré, por lo tanto, en caballerizo, porque me ha llamado *palafrenero.* Yo me llamo Yu, tengo derecho al feudo de Yu, y la voluntad del señor no puede arrebatármelo: no puedo ser desposeído de la cosa, puesto que yo detento el emblema. He matado a un señor: no se ha cometido ningún crimen si nadie osa decir: "¡es un asesinato!". Para que mi señorío perezca, basta que, violando las reglas protocolarias del

lenguaje, yo me designe con una expresión nada conveniente: lo que descalifica, conmigo, a mi país.[15]

En el arte de la palabra se exaltan y culminan la *magia de los alientos* y la virtud de la *etiqueta.* Asignar un vocablo es atribuir un rango, una suerte, un emblema. Cuando se nombra, se habla o se designa, no se limita uno a describir o clasificar idealmente. El vocablo califica y contamina, provoca el destino, suscita lo real. Realidad emblemática, la palabra manda sobre los fenómenos.

El antiguo vocabulario comprende cierto número de esos vocablos gastados que los gramáticos modernos califican de "palabras vacías" o de "palabras muertas". Las otras, las "palabras vivientes", son infinitamente más: en ellas reside una fuerza capaz de resistir al desgaste. Ya expresen una acción, un estado (no importa qué especie de apariencia fenomenal), todas estas palabras suscitan, si cabe decirlo así, una esencia individual. Todas participan de la naturaleza de los nombres propios. Valen como *apelaciones,* como apelaciones singulares. De aquí ese pulular de palabras que forman tan extraño contraste con la pobreza fonética. Hay muchos términos, de sentido muy diverso, que se pronuncian *beng, hong, si, zi;* en cambio, no hay ninguna expresión que fonéticamente, bien individualizada y clara al oído, exprese la idea general, abstracta y neutra de *morir.* No se puede expresar la idea de morir sin calificar y juzgar al difunto, sin evocar (por medio de un solo monosílabo) todo un conjunto de prácticas rituales, todo un orden de la sociedad. Según se diga *beng, hong, si o zi,* el difunto *habrá muerto* (es decir, que hubiera sido conveniente, para quien es del duelo, tratarle) como *Hijo del Cielo,* como *señor feudal,* como *gran oficial* o como *hombre del pueblo.* Por el efecto de una sola palabra, se habrá dispuesto de la suerte del difunto,

fijado su destino en la otra vida, clasificado a su familia, a menos que, incapaz de formular un juicio válido, no se haya descalificado uno a sí mismo –por cuanto la fuerza de un emblema se revuelve contra el que no sabe atribuirlo bien–. La vida china está dominada por la etiqueta. El vocabulario se ha acrecentado desmesuradamente, de modo que permite que a cada situación corresponda un término protocolariamente justo, y por lo tanto, dotado de eficacia. Este inmenso vocabulario no corresponde en absoluto a un inventario en el que se tendiera a la claridad: forma un repertorio de juicios de valor, juicios singulares y provistos de eficiencia. Constituye un sistema de símbolos, a título de emblemas que debe permitir la realización de un orden reglamentado por la etiqueta.

El chino antiguo, con su abundante vocabulario, no dispone de gran número de signos fáciles de reconocer y que distingan nociones distintas, sino de un rico repertorio de emblemas vocales. Importa poco dar a éstos una individualidad sensible, un exterior concreto, un aspecto que aparente o que diferencie. Cada cual, según las circunstancias –y la mímica– que orientarán en un sentido determinado las preocupaciones de los interlocutores, puede encontrar, en su fuerza entera, un poder particular de sugestión. La lengua china se ha cuidado más de conservar o de acrecentar su riqueza fonética que de desarrollar su morfología. No ha tratado de perfeccionarse en el sentido de la claridad. No se ha modelado de manera que parezca hecha para expresar ideas. Ha tendido a permanecer rica en valores concretos y, sobre todo, a no dejar disminuir el poder, efectivo y práctico, que en cuanto es sentido como un emblema, pertenece a cada palabra.

II. Los emblemas gráficos

El chino, cuando se expresa, parece más preocupado de la eficacia que de obedecer a necesidades de orden estrictamente intelectual.

Esta orientación del espíritu explica, sin duda, el hecho de que la escritura no haya cesado de ser jamás en China una escritura emblemática.

Esta escritura es frecuentemente calificada de ideográfica porque un caracter especial queda afectado a cada palabra. Los caracteres son más o menos complicados. Se resuelven en cierto número de elementos gráficos desprovistos de significación y que corresponden simplemente a cierto movimiento del instrumento empleado por el escritor. Estos rasgos, agrupados en mayor o menor número, forman pequeñas figuras. Las figuras que se llega a descomponer simplemente en rasgos elementales son calificadas de símbolos o de imágenes. Se encuentran en unas la representación de una cosa (árbol); otras parecen evocar una idea (salir). Estos caracteres, a los que se llama simples, son relativamente pocos. Los caracteres llamados complejos son en mucho mayor número. Cuando se considera que un caracter complejo está únicamente formado de componentes (imágenes o símbolos) que concurren todos a indicar el sentido (vestido + cuchillo = comienzo), se admite que se sigue estando en presencia de un ideograma.[16] Las más de las veces se llega, por el análisis gráfico, a aislar dos partes. Una (simple) es entonces calificada de *radical;* se le juzga capaz de dar una indicación sobre el sentido. La segunda (considerada como más o menos compleja), calificada de *fonética,* es considerada capaz de dar una indicación sobre la pronunciación. Los caracteres de este tipo, llamados *complejos fónicos,* no son presentados como ideogramas. Evocan una palabra

haciendo pensar primero (por su radical) en una categoría de objetos, y después, especificando (gracias a la fonética) este objeto: en la categoría indicada es la (o uno de las) que corresponde (aproximadamente) a tal pronunciación –forro *(li)* = vestido (radical) + *li*, fonética; el signo que reclama esta pronunciación significa pueblo.

Leibniz ha escrito:[17] "Si hubiera [en la escritura china]… cierto número de caracteres fundamentales de los que los otros no fuesen más que combinaciones", esta escritura "tendría alguna analogía con el análisis de los pensamientos". Basta saber que la mayor parte de los caracteres son considerados como complejos fónicos para advertir cuán falsa es la idea de que los chinos procedieron a la invención de su escritura como a la de un álgebra, combinando signos escogidos para representar las nociones esenciales.

Los méritos de la escritura china son de un orden muy diferente: práctico y no intelectual. Esta escritura pudo ser utilizada por poblaciones que hablaran dialectos –y hasta idiomas– diferentes, pues el lector leería a su manera lo que el escritor había escrito pensando en palabras del mismo sentido, pero que podía pronunciar de manera completamente diferente. Independiente de los cambios de la pronunciación en el curso de los tiempos, esta escritura es un admirable órgano de cultura tradicional. Independiente de las pronunciaciones locales, que tolera, tiene por ventaja principal ser lo que se podría llamar una escritura de civilización.

Ha servido poderosamente para la difusión de la civilización china. A esta razón se ha debido en parte no haber sido aún reemplazada por una escritura fonética. Además, ha podido ser conservada porque no atenuándose sensiblemente la tendencia de la lengua al monosilabismo, sólo

había necesidad, para escribirla, de representar las raíces. No había de ningún modo que anotar las flexiones. Por lo demás, se puede pensar que el hábito de la escritura figurativa ha sido un obstáculo para cualquier desarrollo de la lengua que hubiera conducido a utilizar los diversos procedimientos posibles de derivación.

En los idiomas que admiten estos procedimientos, la conciencia de las derivaciones puede predisponer y ayudar al análisis de las ideas. Contrariamente a lo que Leibniz imaginaba, la escritura china no se ha hecho para prestar un servicio análogo. Las combinaciones de rasgos que se llaman impropiamente radicales, no son, de ningún modo, caracteres que simbolicen nociones fundamentales. Bastará indicar que uno de estos pretendidos radicales intenta representar los dientes caninos, y otro, los incisivos; pero no hay ninguno que responda a la idea *general* de dientes. Verdaderamente, estos radicales corresponden a rúbricas destinadas a facilitar, no una clasificación con pretensiones de objetividad, sino una investigación práctica en los léxicos, y sin duda, un aprendizaje más fácil de la escritura.

Qin Shi Huangdi,[18] con el fin de imponer a todo el Imperio la escritura oficial en uso en el país de Qin, hizo publicar, por su ministro Li Si, una colección que contenía, según se dice, tres mil caracteres cuyo empleo se hizo obligatorio para todos los escribas. La proscripción de los manuscritos de las "Cien Escuelas" se dictó, tal vez, entre otras razones, para impedir la conservación de los modos de escritura propios de los Seis Reinos destruidos por Qin. Por otra parte, el desarrollo de la burocracia imperial puso en boga el empleo de una cursiva (se la denomina escritura de los tribunales) que los sabios convinieron en considerar como una escritura moderna, salida, *por*

simple deformación, de la escritura correcta, única en uso, se afirma, en la antigüedad.[19] Favorecidos por la necesidad de *interpretar* en caracteres *modernos* los manuscritos que, con vistas a reconstituir las obras clásicas,[20] supieron los sabios de Han hallar o restituir en escritura arcaica o arcaizante, los trabajos lexicográficos prosiguieron y condujeron (hacia 100 d. de C.) a componer una gran colección conocida con el nombre de *Shuowen.* Su autor se esforzó en aislar en cada caracter elementos componentes que presentó como habiendo sido empleados con vistas a indicar bien el sentido, bien la pronunciación. Entre los elementos significativos, determinó 540 signos gráficos, que le sirvieron de rúbricas para clasificar el conjunto de los caracteres estudiados, en número de 10,000 aproximadamente. De estas rúbricas, reducidas en número, fueron sacadas las radicales que, en los diccionarios modernos, permiten buscar una palabra del mismo modo que por las iniciales en nuestros diccionarios fonéticos. Convendrá calificarlas de *claves,* y no habrá que tomarlas de ningún modo por *raíces gráficas*. Sin embargo, la idea de que el desarrollo de la escritura había sido unilineal y que el análisis del *Shuowen* valía para los diferentes tipos de simbolización gráfica, ha conferido a este análisis el crédito de una explicación etimológica. *Se han hecho esfuerzos desde entonces para explicar los caracteres a partir de un* lote de formas primitivas *del que habrían salido por medio de combinación.*



Mu: madera (figura de un árbol); escritura llamada sigilar. 2. *Mu:* madera; escritura llamada de los tribunales. 3. *Chu:* salir; escritura llamada sigilar. 4. *Chu:* salir; escritura llamada de los tribunales. 5. *Yi:* vestido. 6. *Yi:* vestido (en composición a título de clave). 7. *Dao:* cuchillo. 8. (vestido + cuchillo = comienzo). 9. *Li:* aldea. 10. [Vestido + *li* (aldea) = forro *(li)*. 11. Detener (imagen de un pie). 12. Figura (privada de un rasgo) representando una lanza. 13. Detener (las) lanzas = guerrero. 14. Perro: escritura llamada sigilar. 15. Perro: escritura llamada de los tribunales. 16. Mano derecha: escritura llamada sigilar. 17. (Dos manos derechas) = amistad; escritura llamada sigilar. 18. Amistad; escritura llamada de los tribunales. 19. Frío: escritura llamada sigilar. 20. Frío: escritura llamada de los tribunales. 21. Caballo: escritura llamada de los tribunales. 22. Largo, jefe (= hombre con cabeza de caballo o a largos cabellos retenidos por un broche.) 23. (Cabellos retenidos por un broche) = largo, jefe; escritura llamada sigilar.

Y se ha admitido sin discusión que siendo los primitivos, en el origen, dibujos realistas, los caracteres complejos deben comprenderse a la manera de jeroglíficos.

La idea de que los caracteres tienen valor de jeroglíficos parece antigua. Un jefe vencedor (596), urgido para erigir un monumento triunfal, respondió que su primer deber consistía en envainar las armas, por cuanto "el caracter *wu* (guerrero) está formado de los elementos: *detener* (imagen de un pie) *las lanzas* (imagen de una lanza)".[21] Esta anécdota deja entrever el valor práctico de la explicación por jeroglífico. Para justificar la conducta, o los juicios que la motivan, se emplea una especie de experiencia consignada en la escritura.

Esta experiencia es considerada como perfectamente adecuada a la realidad de las cosas. Hay que entender por esto que está plena de eficacia, o si se prefiere, plena de una sabiduría divina. La tradición quiere que la escritura haya sido inventada por un ministro de Huangdi, el primero de los soberanos, después de un examen de las huellas dejadas en el suelo por los pájaros. Se explica igualmente, a partir de la auguración, el origen de las figuras propiamente adivinatorias. También se explican estas últimas a partir del uso de las cuerdas anudadas, y precisamente, el más antiguo sistema de escritura (se le atribuye el valor de un sistema de gobierno) consistía en servirse de los nudos o de entabladuras *(fu).* Las entabladuras valían como talismanes (su nombre sirve para designar a estos últimos). Los signos gráficos (estas tradiciones lo prueban) se distinguen mal de los símbolos de virtudes mágicas. Por lo demás, su utilización por los hombres demuestra la perfecta eficacia. Desde que fueron inventados los emblemas gráficos, los demonios huyeron gimiendo:[22] los humanos habían triunfado sobre ellos.

El primer deber del jefe es proporcionar a los hombres los emblemas que permiten dominar la naturaleza,

porque señalan, para cada uno de los seres, su personalidad, así como su puesto y su categoría en el mundo. En los primeros días de la civilización china, Huangdi adquirió la gloria de un héroe fundador, porque tuvo el cuidado de dar a todas las cosas una designación *(ming)* correcta *(zheng),* esto "con el fin de ilustrar al pueblo sobre los recursos utilizables". "Hacer las designaciones correctas *(zheng ming)"* es, en efecto, la primera de las obligaciones gubernamentales. El príncipe tiene por misión poner orden al mismo tiempo en las cosas y en las acciones: ajusta las acciones a las cosas. Lo consigue al primer intento fijando las denominaciones *(ming:* la pronunciación de las palabras) y los signos de la escritura *(ming:* los caracteres).[23]

Huangdi, el primer soberano, comenzó fundando el orden social; asignó a las diferentes familias un nombre destinado a singularizar su virtud. Se dice que lo consiguió tocando la flauta. Se sabe que la virtud específica de una raza señorial se expresaba por medio de una danza cantada (de motivo animal o vegetal). Sin duda, debemos reconocer en los antiguos nombres de familia el valor de una especie de divisa musical –que, gráficamente, se convierte en una especie de blasón–, mientras permanece la completa eficacia de la danza y de los cantos tanto en el emblema gráfico como en el emblema vocal.

Pero los hombres no forman nunca en la naturaleza un reino separado, y las reglas que se imponen a quien quiere definir las familias humanas se imponen también cuando se trata de adoptar un signo a cada cosa. El deber esencial de todo gobierno es el de obtener un reparto armonioso del conjunto de todos los seres. Lo consigue repartiendo los emblemas, divisas orales y gráficas. Tiene por principal misión vigilar el sistema de las designaciones. Toda apelación viciosa, en la lengua como en la

escritura, revelaría una insuficiencia en la virtud soberana. También el señor feudal debe, cada nueve años,[24] reunir una comisión encargada de comprobar si los emblemas visuales o auditivos cesan de algún modo de constituir un simbolismo conforme al genio de la dinastía. Esta comisión se ocupa a la vez de los vocablos y de los caracteres: está, pues, compuesta de escribas y de músicos ciegos.[25]

Símbolos igualmente poderosos, los signos de la escritura y los signos vocales, que un mismo término *(ming)* sirve para designar, están considerados como estrictamente solidarios. Esta concepción permite comprender por qué los signos en los que se reconocían "complejos *fónicos*" no son menos representativos de la realidad que los caracteres ideográficos, en los que sólo se quiere ver dibujos. Hecho notable, la parte llamada *fonética* de estos complejos es, las más de las veces, elemento estable. La *radical,* por lo contrario, es inestable, y, con frecuencia, se encuentra suprimida. Es el elemento menos significativo. Desempeña, a lo sumo, el papel de un especificador. Normalmente, sólo ofrece la utilidad, muy práctica, de facilitar una clasificación (técnica) de los signos (y no una clasificación de las nociones). Estas pretendidas radicales aparecen como elementos superfluos. En cambio, cada una de las agrupaciones de trazos, a los que se llama frecuentemente *fonética,* forma en sí un símbolo completo y corresponde ordinariamente, mucho mejor que la radical, a lo que podríamos tener tentaciones de llamar una raíz. Solidario de un signo vocal, en el que se tiende a ver un valor de emblema, el mismo signo gráfico está considerado como una representación adecuada, o mejor, si cabe decirlo así, como una designación eficaz.

La escritura, dadas estas disposiciones de espíritu, no tiene necesidad de ser ideográfica en el sentido estricto de la palabra. En cambio, no podría dispensarse de ser

representativa. De rechazo, la palabra se encuentra ligada, por un mismo destino, a la escritura. De aquí la importancia de esta última en el desarrollo de la lengua china, y el hecho de que (tal un encantamiento que duplica un talismán) la virtud de los vocablos esté como sustentada por la virtud de las grafías. La palabra pronunciada y el signo escrito son –juntos o separados, pero tendiendo siempre a prestarse apoyo– los correspondientes emblemáticos que se estima exactamente adecuados a las realidades que expresan o suscitan; en ellos y en ellas reside la misma eficacia, por lo menos en tanto subsiste la validez de un cierto orden de civilización.

Este orden no difiere del sistema general de simbolización. Hay, por consiguiente, completa identidad (o, mejor, se tiende a pensar que hay realmente identidad) entre el sentido de la corrección del lenguaje (escrito o hablado), el sentimiento de la civilización y la conciencia del valor etimológico de los signos.

Estas concepciones y estas doctrinas que dejan entrever la actitud china respecto a los procedimientos de expresión, no implican de ningún modo que la simbolización vocal haya surgido de un arte realista del dibujo.

Parece que Confucio declaró que el signo que figura el perro 犬 era el dibujo perfecto.[26] Considerando este dibujo, aparece claro que para el sabio una representación puede ser adecuada sin buscar reproducir el conjunto de los caracteres propios del objeto. Lo es cuando, de manera estilizada, hace aparecer una actitud que se estima característica o juzgada significativa de cierto tipo de acción o de relaciones. Sucede lo mismo con las ideas representadas. La idea de amigo o de amistad es sugerida por la representación esquemática de dos manos unidas (carácter llamado simple). Los diferentes contratos (contrato de matrimonio, de compañerismo militar, de

filiación), creadores de lazos extrafamiliares, se contraían por la palmada. El signo de escritura nos pone en el camino de una especie de idea de valor general al evocar, en primer término, un *gesto consagrado, rico en diversas consecuencias.* Igualmente sugestivo es el caracter (llamado complejo) que desencadena la serie de representaciones que conducen a la idea de frío. Se encuentran en él diversos signos elementales que hacen pensar en el hombre, en la paja, en la casa. El conjunto hace surgir la evocación del *gesto inicial* de invernación. Los campesinos chinos, al regresar a la aldea (abandonada durante la estación de los trabajos del campo y de las grandes lluvias), comenzaban por cubrir con paja los muros de tierra y los techos de rastrojos de sus casuchas.

El emblema gráfico registra (o pretende registrar) un gesto estilizado. Posee un poder de evocación correcto, ya que el gesto que representa (o pretende representar) es un gesto de valor ritual (o, por lo menos, considerado como tal). Provoca la aparición de un flujo de imágenes que permite una especie de *reconstrucción etimológica* de las nociones.

Esta reconstrucción de la que las nociones, como los signos, obtienen una especie de autoridad, no tiene nada de común (¿será superfluo decirlo?) con lo que un sabio llamaría una investigación etimológica. La diversidad de opiniones formuladas por los paleógrafos, da fe de ello. Cada cual, o mejor, cada escuela, aísla, define y reagrupa a su manera los elementos cuya combinación ha formado el caracter, según se pretende; cada cual, conforme con la orientación de su pensamiento o con arreglo a las necesidades del momento, halla el sentido del jeroglífico. En el caracter que se pronuncia *zhang* (crecer, agrandarse) o *shang* (largo, jefe), unos ven cabellos bastante *largos* para que haya de retenerlos con una hebilla; en el mismo

caracter, otros distinguen sin esfuerzo un hombre con cabeza de caballo.[27] De hecho, estas dos explicaciones etimológicas se alían fácilmente y de manera sugestiva. El doble sentido y la doble etimología se explican por el parentesco de dos danzas antiguas. Una es la danza del *jefe* (y de sus mujeres), que se realiza girando y con los cabellos esparcidos. La otra es una danza a *caballo:* los jinetes ruedan en círculo, con los cabellos y las *trenzas* sueltos. Un significativo relato muestra que se pensaba apoderarse de un genio de la vegetación haciéndolo rodear por caballeros con los cabellos flotantes, y también (por cuanto el emblema gráfico no tiene menos fuerza que la danza ritual) que se podía reducir este genio a discreción con la sola representación de una cabeza con la cabellera suelta.[28] Cuando, al danzar, debe hacer patente su poder sobre la naturaleza y cuando, en plena acción, deja escapar una fuerza divina de los *largos* cabellos que hace flotar entonces, el *jefe* se califica como tal, y al mismo tiempo hace *engrandecer* y *crecer* la vegetación y los rebaños. La escritura figurativa tiende a retener alguna cosa del valor etimológico; pero importa poco que de hecho retenga o no el primer sentido, que la reconstrucción etimológica sea imaginaria o exacta: lo esencial es que las grafías procuren el sentimiento de que las nociones permanecen unidas a verdaderos emblemas.

El primer mérito de la escritura figurativa reside en el hecho de que permite a los signos gráficos, y por su intermedio, a las palabras, dar la impresión de que valen como fuerzas actuantes, como fuerzas reales.

Por cuidarse tan poco la lengua china de la riqueza fonética como de los enriquecimientos procurados por el uso de las derivaciones, la escritura ha servido para acrecentar el vocabulario. Desde que se admitió la idea de que los signos habían sido formados por vía de combinación,

desde que se aprendió a descomponerlos en elementos provistos de una significación, se hicieron ilimitados los recursos para crear caracteres. Para obtener un término nuevo, de pronunciación definida, bastaba con combinar con una radical escogida uno de los antiguos conjuntos gráficos, provisto de esta pronunciación o de una similar. Desde entonces, la invención gráfica ha podido funcionar a la manera de un procedimiento de derivación, pero multiplicando los homófonos y llegando con frecuencia a encubrir el parentesco real de las nociones. Cada caracter nuevo (lo mismo que no importa qué *complejo fónico)* podía representar concretamente una realidad. La afición a lo concreto, junto a la pasión de la etiqueta, entraña una proliferación extraordinaria de los signos gráficos.

En 485 d. de C., los léxicos aumentaron por decreto imperial en un millar de términos nuevos.[29] Se vio que permanecía intacta la concepción que hacía del jefe del Estado el maestro del sistema nacional de símbolos.

Al mismo tiempo, sin duda, permanecía válida la idea de que los signos gráficos, en su conjunto, son solidarios de cierto orden de civilización y que cada uno de ellos posee el poder de realización característico de los emblemas.

En cuanto a la antigüedad, no se mencionan para nada enriquecimientos tan masivos; pero la proliferación de caracteres es seguramente un hecho antiguo. Desde muy pronto, el arte de los escritores, y *sobre todo el de los poetas,* pareció tender a la abundancia de los signos gráficos utilizados en sus manuscritos. Este hecho señala la acción dominante que el sistema de escritura ha ejercido en el desarrollo de la lengua. Hay que suponer que los poemas, en el curso de su recitado, *hablaban a los ojos,* si cabe decirlo así, gracias al impulso de una memoria gráfica que duplicaba la memoria verbal. Nos es difícil

representarnos el procedimiento; pero claro está que tuvo un efecto decisivo: las palabras no se convirtieron jamás en simples signos.

La escritura figurativa ha ayudado a la mayor parte de las palabras a conservar, con una especie de frescura y con el caracter de palabras vivientes, un complejo poder de expresión concreta. Conservada, si no escogida, en virtud de una disposición del espíritu chino que parece profunda, ha impedido que el vocabulario formase un material abstracto. Parece convenir a un pensamiento que no se propone de ningún modo economizar operaciones mentales.

Capítulo II

El estilo

Estamos poco informados sobre la estilística china, mucho menos aún que sobre la lengua. El arte de escribir apenas si ha sido en China objeto de estudios precisos. Cuando los sinólogos de Occidente tienen que ocuparse de cuestiones de estilo, si no se limitan a formular apreciaciones, tienden casi únicamente a datar o a localizar las obras.[30] Por lo demás, pretenden llegar a ello por las vías ordinarias de la simple filología, y apenas se extienden hasta las investigaciones de la estilística. Por otra parte, la historia literaria de China está completamente por hacer: sigue dominada, aun entre nosotros, por los postulados de la ortodoxia indígena. Por ejemplo, con bastante frecuencia se expresa la idea de que la prosa china se deriva, de una parte, del arte de los escribas, y de otra, del arte de los adivinos;[31] los primeros debieron fijar los principios del estilo histórico o documental, y los otros crearon el estilo filosófico o científico. Todos se limitan

a caracterizar estos dos estilos afirmando que este es conciso hasta la oscuridad, y aquel, sencillo, árido, preciso, seco. Estas generalidades dispensan de aportar la prueba de que escribas y adivinos formaban escuelas distintas, corporaciones opuestas. Los hechos parecen imponer la opinión contraria, pero importa poco si se pretende continuar creyendo que el pensamiento de Confucio, gran patrono de la escuela histórica, no ha experimentado más que de muy lejos la influencia de los técnicos de la magia y de la adivinación: ante un dogma ¿que importan los hechos? Si, decidido a partir de éstos, alguien se liberara de los prejuicios dogmáticos que presiden aún la clasificación de las obras y de los personajes, una comprobación podría orientar de manera positiva la investigación sobre la estilística china. Las obras antiguas (cualquiera que sea la escuela a la cual decidamos unirlas) encierran muchos pasajes en verso, tan poco distintos del contexto, que la crítica, frecuentemente, no ha discernido hasta muy tarde su caracter poético. Tenemos, pues, razones para suponer que las maneras de decir de la prosa literaria china apenas si se diferencian de las que utilizaba la antigua poesía.[32] Al sugerir que la prosa arcaica (modelo de la prosa erudita cuyo prestigio se debe al empleo de una lengua escrita distinta de la lengua vulgar, hasta el punto de parecer casi sagrada o de pasar por una lengua muerta) no es de ningún modo una creación debida enteramente a letrados o sabios, se corre el riesgo ciertamente de aventurar una opinión que habría de ser tachada de herética;[33] se agravaría el atentado si se añadiese que la poesía, de la que la prosa arcaica o arcaizante saca sus procedimientos, aparece, no como una poesía sabia, sino simplemente coma una poesía de orden religioso. Estas hipótesis, no obstante, dan cuenta, como se va a ver, de los caracteres más notables del estilo chino.

Los chinos, cuando hablan y cuando escriben, se expresan uniformemente empleando fórmulas consagradas. Componen sus discursos con ayuda de sentencias que encadenan rítmicamente. Ritmos y sentencias concurren a investir de autoridad las explicaciones y las frases. Éstas (así como las palabras valen por su fuerza actuante) buscan, sobre todo, un efecto de acción.

I. Las sentencias

La literatura china es una literatura de centones. Cuando tratan de probar o explicar, cuando piensan en referir o describir, los autores más originales se sirven de historietas estereotipadas y de expresiones convenidas, sacadas de un fondo común. Este fondo es muy abundante, y, por otra parte, apenas si se aspira a renovarlo. Una buena parte de los temas que han gozado de un favor permanente se encuentran en las producciones más antiguas y espontáneas de la poesía china.

En el *Shijing*[34] ha sido conservado un lote importante de poemas antiguos. No poseemos ninguna obra china auténtica que sea sensiblemente más antigua. Este clásico no contiene sin duda más que piezas anteriores al siglo v a. de C. La elección de las poesías, si se quiere creer en la tradición, es debida a Confucio. El maestro sólo habría admitido en su antología poemas inspirados por la sabiduría más pura. Se presentan en su colección agrupados en cuatro secciones.

Todos pertenecían al género de la poesía llamada regular *(Shi);* los versos, que las más de las veces son de cuatro caracteres (cuatro sílabas), se reparten en estancias que ofrecen combinaciones de rimas muy poco variadas. Las tres secciones últimas encierran piezas a veces muy cortas, si bien en otras ocasiones bastante largas; las de la primera parte *(Guo feng)* sólo tienen en su mayor parte

tres estancias (en general, doce versos a lo sumo). En su conjunto, ni la composición ni los procedimientos rítmicos difieren grandemente de una a otra sección. La tradición ortodoxa afirma, por otra parte, la unidad de la inspiración. Todos los poemas del *Guo feng* debieron ser compuestos y cantados con ocasión de circunstancias históricas definidas, y por lo demás, bien conocidas. Todos poseerían a la vez un interés político y un valor ritual, por cuanto hubieron de tener por objeto dictar a los príncipes su conducta y hacerla conforme a las buenas costumbres.[35] Esta doctrina tradicional tiene el mérito de evidenciar el caracter religioso común a todas estas poesías. Este caracter es esencial: sólo él explica la conservación de estos poemas y la utilización que se ha hecho de ellos en el curso de la historia china, por cuanto el *Shijing* es el clásico que inspira el mayor respeto; mejor que en los mismos rituales, se hallan en él principios de conducta. Las opiniones corrientes, aún hoy, en la crítica occidental, son mucho más simplistas. Los occidentales no reconocen ordinariamente un sentido religioso más que en ciertas odas de las últimas secciones; afirman al punto que, corrientes hasta el extremo, su valor poético "no es muy elevado".[36] Conceden más interés a los poemas, a los que tratan complacidamente de elegías o de sátiras, por cuanto ven en ellos una inspiración completamente profana.

En lo referente a los poemas del *Guo feng*, los tratan, como los chinos, de obras de circunstancias; pero no comprenden que hayan podido, así y todo, presentar un interés ritual. Los califican, por lo tanto, de *lieder* o de "poemas de imitación popular" y piensan liberarse así felizmente de la tradición indígena.[37] A menos de que esta última no inspire una fe ciega, debe renunciarse a la pretensión de determinar, una por una, el sentido de las poesías, en su mayor parte retocadas, aunque hechas

con elementos antiguos. En cambio, si se fija la atención en estos elementos y se consideran estos temas en su conjunto,[38] se desprenden claramente algunos hechos importantes, y ante todo, éste: la antigua poesía china pertenece al tipo gnómico. Gusta de adornarse con toda la sabiduría y todo el prestigio de los proverbios.

Se cuida bien poco de las novedades de expresión, de las combinaciones inéditas, de las metáforas originales. Las mismas imágenes retoñan incesantemente. Todas son de inspiración muy parecida, y por lo demás, sacadas de un reducidísimo número de modelos: “He aquí que caen las ciruelas”. “He aquí que canta la oropéndola”. “Al unísono, cantan las gaviotas”. “Respondiéndose, braman los ciervos”. Estas imágenes no fueron inventadas por amor a la expresión nueva, destinadas a marchitarse con el tiempo: son dichos de calendario. Se encuentra una buena parte en los calendarios rústicos que los chinos han conservado.[39] Ahora bien, se relacionan sobre todo con los periodos de la primavera y el otoño. Sabemos que entonces se celebraban grandes fiestas cuya tradición se ha mantenido en ciertos rincones del Asia. Estas fiestas tienen por objeto renovar entre los hombres y la naturaleza un buen acuerdo, del que parece depender la suerte de todos los seres. Todos los seres, asimismo, concurren a la fiesta. Ésta transcurre entre cantos y danzas. Mientras que sobre las flores brilla el rocío primaveral o caen sobre la tierra escarchada, al impulso del viento otoñal, los frutos maduros y las hojas agostadas, mezclando sus voces y sus gestos a los llamamientos que se lanzan al perseguirse, machos y hembras, los saltamontes, los ciervos, las gaviotas, los muchachos y muchachas de los campos forman coros de danza que se responden con versos alternados. Hombres y cosas, plantas y animales confunden sus actividades como si conspirasen para un mismo fin. Parecen, unidos por el

deseo de obedecer de concierto a un orden válido para todos, enviarse señales o responder a mandatos.[40] Estas señales y estos mandatos en los versos valen en su conjunto como temas poéticos y como dichos de calendario. En cada fiesta, lo mismo que hicieron los antepasados, todos los actores se esfuerzan en colaborar con la naturaleza. A todos, y desde siempre, el mismo paisaje ritual propone imperiosamente las mismas imágenes. Cada cual los reelabora y cree improvisar. Todos piensan en aportar una colaboración eficaz a la obra común, desde que, por un libre esfuerzo, han encontrado las fórmulas con que los antepasados contrastaban el poder. Frescos hallazgos tanto como centones restituidos, los temas que pueden inspirar los juegos de esta improvisación tradicional[41] duran en forma de proverbios; pero, libremente recreados, son escogidos por su perfecta conveniencia. Valen, a título de señales adecuadas, porque corresponden exactamente a las señales que repite y que inventa la naturaleza en fiesta, mientras, en sus justas cantadas, los hombres rivalizan en saber tradicional y en espíritu inventivo. Reteniendo en ellos todo el genio creador que se ha necesitado, en el curso de los tiempos, para rehacerlos, ricos de eficiencia, valen como emblemas.[42]

Hechas con refranes de calendario, las poesías del *Guo feng* han podido conservar, al mismo tiempo que la fuerza gnómica afirmada por la tradición china, un aire de frescura y de gracia libre que puede invitar a tratarlas como *lieder*. En estos refranes subsiste, como una esencia de necesidad que es la virtud primera de todo rito, el espíritu de espontaneidad que es el motor de todos los juegos. Poseen la plena eficacia y la juventud sin cesar renaciente de los juegos y ritos. No adoptarán jamás el aspecto de metáforas desgastadas que pueden recibir una significación definida y abstracta. Son emblemas vivaces,

desbordantes de afinidades, resplandecientes de poder evocador y, si cabe decirlo así, de omnivalencia simbólica. No pueden dejar de dictar a los hombres, con tal gesto inicial, toda la conducta que se impone cuando se quiere ayudar a la naturaleza, y a la misma naturaleza saben siempre, con un sólo signo, recordarle el conjunto de sus deberes tradicionales. En las fiestas primaverales, los jóvenes que atraviesan el río, danzando, cantan estos versos: "¡Es la crecida en el vado, donde el agua sube! ¡Es el reclamo de las perdices, que gritan!"[43]

Al tema de la crecida primaveral responde como un eco el tema del celo amoroso en su canción. Pero, en la realidad de la fiesta, estas señales solidarias se suscitan efectivamente una a la otra, y una y otra son suscitadas desde que la danza y el canto de las jóvenes parejas realizan emblemáticamente una u otra: son esta danza y este canto los que, haciendo al mismo tiempo emparejarse a las perdices y aumentar, todo lo que conviene, la crecida estacional, conseguirán hacer aparecer *todos* los signos de la primavera. La cierva a la que se mata para ofrecer su piel como regalo de boda, la blanca litera de grama sobre la que se deberá presentar este don cuando, con el otoño, llegue el tiempo de reunirse con la familia; las solicitaciones de los jóvenes conmovidos, ante la proximidad del invierno, por la influencia del *yin* (principio femenino), y en las muchachas, que hubieron de obedecer al llamamiento del *yang* (principio masculino); todos estos temas que se llaman, pero que evocan así mismo una multitud de temas correspondientes, pueden, en unos versos, sugerir todas las emociones e invitar a todos los actos que los ritos y las juegos de las fiestas estacionales presentan como un conjunto ligado. Pero en vez de cantar:

En la llanura está la cierva muerta,
¡Envolvedla en hierba blanca!

¡Una joven piensa en la primavera!
¡Buen muchacho, pídela![44]

bastará recordar en *dos palabras* el tema "pensar en la primavera" para que juegos y ritos, gestos humanos y correspondencias naturales aparezcan con su ligazón necesaria y deseada. Y si incluso un poeta emplea, en buen lugar, la única palabra "primavera", no sólo sugerirá, con su cortejo ritual de imágenes, todas las alternativas de la angustia amorosa, sino que pensará incluso en obligar al auditor a sentir, de pleno acuerdo con las voluntades de la naturaleza y las costumbres de los antepasados, un sentimiento tan activo que habrá que atribuirle el valor de un voto y de una orden. Se ve por qué la palabra, con la misma fórmula, no es en chino un simple signo, sino un emblema, por qué la palabra justa no es un término de acepción clara y distinta, sino una expresión en la que estalla la fuerza para solicitar y obligar. La palabra, cuando se la aísla, continúa apareciendo como el verbo más activo de un apotegma que ella evoca, con toda su omnipotencia de señal y de emblema. Retiene, condensadas en ella, todas las virtudes (la energía realizadora del imperativo, la piedad ingeniosa del optativo, el encanto inspirado del juego y el poder adecuado del rito) que posee, ante todo, rito, oración, orden, juego, el tema poético.

Algunas poesías del *Guo feng* permanecen, en la forma en que nos han sido transmitidas, lo bastante parecidas a los cantos improvisados en las viejas fiestas rústicas. Pero canciones populares retocadas o composiciones nutridas de préstamo, en su mayor número se presentan como obras más o menos eruditas. No hay ningún motivo para rechazar la tradición que las da como poesías de corte. Incluso nada es más instructivo que la explicación detallada que se funda en esta tradición. Los chinos admiten como cosa natural que los temas poéticos, que los refranes

de almanaque, puestos en estancias por los sabios poetas o por vasallos fieles (todo es uno y lo mismo) han tenido fuerza para instruir y corregir.[45] *Apotegma* alegórico, toda comparación consagrada revela el orden de la naturaleza, y, por consiguiente, descubre y provoca el destino. La perdiz que canta llamando al macho en el tiempo de las crecidas primaverales, puede –sin que haya necesidad de nombrarla, y, sin embargo, dándole un consejo, lanzándole una invectiva– evocar a la princesa Yi Jiang. Esta dama, que desposó al duque Xuan de Wei (718-699) después de haber sido la esposa de su padre, estaba destinada a acabar mal. Se suicidó, en efecto, apenas la reemplazó el duque en su favor con la que pretendía como esposa su propio hijo. El tema del celo amoroso es solidario de todo un conjunto de usos naturales y de observancias humanas. En este caso (y por efecto de una intención que no tiene necesidad de expresarse), las perdices que cantan significan para Yi Jiang que ella tendrá que soportar, por la suerte desgraciada que se ceba en quien contraviene el orden natural de las cosas, su irregular unión con el duque Siuan.[46] Una metáfora consagrada le da al poeta la fuerza para maldecir con precisión y ligar a su destino a tal determinado culpable. La utilización ocasional de un tema poético nada le quita, como se advierte, de su poder de solicitación. Esto es verdad aun en el caso en que el tema esté completamente desviado de su primer sentido. La princesa Xuan Jiang, primeramente destinada al hijo mayor del duque Xuan de Wei, desposa al mismo duque, y hace entonces, como verdadera madrastra, matar a su primer prometido. Al unirse, más tarde, con un hermano menor de su desgraciado pretendiente, debía regularizar finalmente su situación. Para invitarla a casarse convenientemente, un poeta, según se afirma, le canta: “Las codornices van por parejas –y las urracas van por pares”.

Ahora bien, los mismos versos fueron utilizados (en 545) en un torneo de canciones celebrado con ocasión de un banquete diplomático. Los diplomáticos, en esas reuniones, no inventan nada, ni estancias ni temas. Se contentan con dar, con un sobrentendido que las circunstancias aclaran, un sentido desviado a versos-proverbios. De este modo creen seducir las voluntades y forzar las decisiones. Cuando, dirigiéndose a un ministro extranjero, un ambicioso canta: "Las codornices van por parejas, y las urracas van por pares", el tema del celo amoroso sirve, en virtud de una transposición latente, a impulsar a un hombre de Estado, no a casarse, sino a ligarse discretamente con un conspirador.[47] Por el solo hecho de hablar con autoridad, el tema poético puede decirlo todo. Si los autores se dedican a hablar por medio de proverbios, no es ciertamente porque piensen de manera común; es porque la mejor manera, la más sagaz, de hacer valer su pensamiento, consiste en deslizarlo en una fórmula probada, de cuyo crédito se aprovechará. Los centones poseen una especie de fuerza, neutra y concreta, que puede de manera latente particularizarse hasta el infinito, aun conservando, en las aplicaciones más singulares, un igual poder de invitar a la acción.

Las expresiones convencionales, poderosas para sugerir acciones, pueden servir también para describir, y hasta con un vigor singular. Hay en el *Shijing* un "pasaje narrativo" en el que el gusto europeo ha podido descubrir un pequeño "cuadro bastante viviente". Es, se nos dice, una escena báquica en la que se ve "cortesanas embriagadas querellándose".[48] De hecho, se trata de vasallos que se emborrachan en cumplimiento de su deber, en el curso de un festín ofrecido a los antepasados; no son estos últimos los que menos deben beber, o por lo menos, los figurantes de cuyas almas vienen a tomar posesión. Todos se agitan, inspirados por un frenesí tradicionalmente reglamentado,

"derribando los vasos, los jarros" –es absolutamente necesario después de haberse servido en una orgía santificadora, romper la vajilla sagrada–,[49] *"danzando sin tregua y vacilando"* –así deben tambalearse los que se disponen a entrar en trance y pretenden llevar el peso de un espíritu santo–,[50] *"levantándose y relevándose"* –la danza de relevo se impone en las ceremonias en que se busca hacer circular las almas–,[51] "gorros colgados próximos a caer" –se puede, ciertamente, hallar la expresión pintoresca; ella tiene, en realidad, un valor ritual: un rito esencial de las fiestas orgiásticas obligaba a los actores a arrancarse unos a otros sus tocados, porque las cabelleras liberadas debían desplegarse "como banderas tirantes" en el vértigo que precedía a la postración final–, *"danzando sin tregua en torbellino"* –esta danza arremolinada que debía ejecutarse con el cuerpo doblado y la cabeza suelta, parecía llevar al danzarín como arrebatado y engullido por el soplo del viento, y se representa aquí por medio de un auxiliar descriptivo que forma un tema repetido, en prosa y verso, desde que se quiere evocar la danza extática–. Si un crítico occidental puede oponer esta descripción "pintoresca" a los pasajes de las odas "estrictamente religiosas", que juzga "de una trivialidad extrema", es porque olvida que nada, sino la danza, tiene más valor ritual que la embriaguez, que ningún acto supone tanta piedad como la danza en estado de embriaguez, y, finalmente, porque los bailetes que preparan al éxtasis son los más minuciosamente reglamentados de todos. Así, para describir una danza orgiástica, el autor no se ha entregado a la fantasía más que si hubiese aspirado a evocar un ceremonial de apariencia más acompasada. En las recepciones solemnes, un maestro de ceremonia vigila todos los detalles de los saludos, mientras que, con el fin de informar de ello a la historia, un analista se apresura a consignar las menores

faltas de compostura; pero a las borracheras sagradas asisten también, obligatoriamente, un analista y un jefe de ceremonias encargados de llamar al orden y de tachar de infamia a aquellos que, embriagándose mal o tambaleándose sin la perfección requerida, se sustraen a los más pequeños deberes de la embriaguez extática.[52] Mientras los actores, con una gesticulación correcta, perfeccionan la ceremonia, el poeta que evoca la escena, no para hacer un "cuadro", *sino para dar el modelo,* se aplica, *si es sincero* (si pone todo su corazón en la obediencia de los usos), a emplear las fórmulas tradicionales que son las únicas adecuadas. Se puede hallar que su descripción es pintoresca, pero tiende únicamente a ser eficiente.

La eficacia de las fórmulas es también la primera finalidad de las poesías cantadas en el curso de las ceremonias sagradas. Declarar triviales las "odas" del *Shijing* (cuyos temas han sido repetidos indefinidamente por la poesía religiosa), no es comprenderlas: no son menos ricas que cualquier otra composición en vigor descriptivo y en matices sentimentales. Para conferir la mayoría de edad, utilizando el poder de realización que poseen las fórmulas convencionales, se le desea al joven noble (se le hace capaz) que llegue a la avanzada edad en que "las cejas se alargan" y "los cabellos amarillean".[53] Son estos votos muy concretos, cuyas repercusiones son infinitas. Cada vez que son formulados, despiertan una emoción singular. Un poeta que, por ejemplo, quiera llevarle felicidad al príncipe Song,[54] empleará los mismos centones. Además del poder benéfico que conserva por entero y de un aire de grandeza impersonal del que el poema obtiene su vuelo lírico, el tema de los cabellos amarillentos y de las largas cejas puede servir perfectamente (las glosas lo afirman) para expresar un voto impregnado de una efusión muy íntima y particularizado por la intención

más determinada. No conviene que la oración, el voto, el mandamiento, parezcan particularizarse demasiado. Perderían en eficacia lo que parecerían ganar en precisión. Por lo contrario, las fórmulas estereotipadas cuyo poder de sugestión concreta es indefinido, tienen la fuerza de señalar, por algún prolongamiento secreto, los más sutiles matices del deseo: aquellos mismos que, en términos analíticos, serían inexpresables. Los poemas del *Shijing* que están escritos en la lengua más proverbial, son seguramente aquellos (la opinión pública da fe) en que están significados los pensamientos más sutiles. La misma regla se aplica a las obras de todos los tiempos y de todos los géneros. Las poesías más ricas de expresiones consagradas son las más admiradas. En ninguna, las fórmulas convencionales abundan tanto como en esa especie de meditaciones místicas[55] en las que el lirismo chino da su nota más alta. La densidad en centones no mide solamente el saber tradicional del poeta: la densidad más fuerte es la marca del pensamiento más profundo.

Las formas antiguas de improvisación lírica hacen comprender el valor de emblemas que poseen los refranes poéticos, su poder de sugestión, su vigor descriptivo. El hecho esencial que hay que anotar es que el papel de los centones no es menos grande en la prosa que en la poesía, en el estilo sabio que en la lengua vulgar. El historiador parece tener por misión anotar hechos singulares. Es verdad que por medio de nombres y fechas sitúa los acontecimientos; pero hay para localizar, datar y nombrar, formas convencionales. Ellas, por sí mismas, implican una especie de *apotegma:* el historiador ha formulado ya un juicio cuando parece comenzar un relato. Por lo demás, este relato no será más que una continuidad de juicios, expuestos por medio de fórmulas consagradas, y, por consiguiente, decisivas. Confucio fue un maestro en

el sabio empleo de estas fórmulas; así consiguió mostrar "lo que son los ritos y la equidad": tal es el ideal del historiador, según Sima Qian, tan versado en ello.[56] Sin embargo, el mismo Sima Qian ha compuesto narraciones que dan a los occidentales la impresión "de una fotografía maravillosamente clara"; por ejemplo, el pasaje de las *Memorias históricas* en que hace ver cómo se venga la emperatriz Lu de una rival.[57] Sería fácil mostrar que, hecha de elementos folclóricos, esta narración está enteramente escrita con ayuda de expresiones estereotipadas. El caso es tan poco excepcional que un lector atento de los anales chinos titubea constantemente: ¿se quiere presentarle hechos particulares, singularizados, o señalarle lo que conviene hacer o no hacer? ¿La redacción en términos rituales se explica simplemente como una preocupación de estilistas, o bien la historia no tiene que contar más que una sucesión de incidentes rituales? No se puede decidir: de hecho, la afición a las fórmulas prefabricadas no es más que uno de los aspectos de la adhesión general a una moral conformista.

Expresiones proverbiales pueden servir para trazar el retrato físico y moral de los personajes cuyo ideal constante fue señalar su parecido con tal o cual héroe típico. Pueden servir, también, para relatar los acontecimientos de manera adecuada si las acciones de los hombres buscan siempre moldearse en las formas del ceremonial. Las biografías pasan con *justo título* por ser las partes más vivientes y las más instructivas de los anales chinos. Hay grandes probabilidades de que, en su mayor parte, deriven de *elogios fúnebres.*[58] Es cierto, en todo caso, que parecen tanto mejor conseguidas cuando más ricas son en centones. Uno de los trozos de historia más alabados, la biografía de Huangdi por Sima Qian, no es más que un "discurso chino", un mosaico de proverbios. Se

encuentra en ella, de manera brillante, el primer mérito de los relatos históricos: enseñar actitudes. Se adivina ya, se supone que, de todos los autores, aquellos que deberán poseer en el más alto grado el genio del proverbio son los filósofos. Pero (y esto es un hecho notable) ese genio del proverbio es indispensable no sólo a los mantenedores de la tradición ortodoxa: lo es también, sobre todo, a los maestros del pensamiento místico, a aquellos cuyo objeto es expresar lo indecible. Es con la ayuda de refranes como expresan los sentimientos más fugaces de una experiencia extática que, sin embargo, presentan como de orden estrictamente individual. En *Laozi* o *Zhuangzi,* la efusión mística se traduce por medio de locuciones tradicionales, completamente análogas a los auxiliares descriptivos cuyo caracter proverbial ya he señalado anteriormente, indicando a la vez su poder indefinido de sugestión.

Como los analistas, los filósofos chinos son narradores de anécdotas. En las obras de todo género, se hallan empleadas hasta la saciedad las mismas anécdotas –por lo que un lector occidental que lea por primera vez una obra china experimentará casi indefectiblemente una impresión de cosa leída ya–. Estas pequeñas historias difieren a veces en ciertos detalles de ordenación o de estilo; a veces, sólo subsisten los temas, el paisaje, tiempo y lugar, y los personajes varían; lo más frecuente es que se tomen textualmente, y su forma parece estereotipada. Los críticos hablan en este caso de préstamo. Afirman, por ejemplo, que cierto lote de anécdotas común al *Zhuangzi* y al *Liezi* proviene de una contaminación de las dos obras.[59] En realidad, no es ni siquiera seguro que el empleo de un mismo material de expresiones pruebe una comunidad de doctrina o de pensamiento. Una misma anécdota, referida en los mismos términos, puede servir para defender opiniones muy diversas. Cuando se habla de

esos monos que, condenados por un criador empobrecido a un régimen menos abundante, rehusaron indignados una comida consistente en cuatro *taros*[60] y un almuerzo reducido a tres, y comieron después con satisfacción cuatro taros por la mañana y tres por la tarde, Lie jie se propone rebajar el orgullo humano y poner en evidencia las profundas analogías que existen entre el hombre y el animal. La misma fábula, sin el menor cambio, defiende, en *Zhuangzi,* la tesis de que todo juicio es subjetivo; este es un hecho feliz: si se sabe aprovechar la variedad de los juicios, que por suerte puede llegar hasta el absurdo, se tiene el medio de enderezar a los monos y de gobernar a los hombres.[61] Cada autor, para revestir con el ropaje de la fábula su pensamiento, toma de la tradición; pero basta que difiera el espíritu de las explicaciones en que se inserta para que la anécdota tradicional se emplee para provocar las corrientes de pensamiento más diversas. Las anécdotas estereotipadas forman un fondo al que recurren los autores más originales. El éxito de estas fábulas se debe a la fuerza neutra que se desprende de ellas: ésta es, como en el caso de las simples fórmulas y también de las palabras, tanto más activa cuanto, por su exterior, estas fábulas son de apariencia más común. En efecto, se trata menos de hacerlas expresar ideas, *una por una,* que de utilizar su prestigio con el fin de revestir de autoridad la explicación *por entero.* Tienen por virtud no definir, en sus elementos, el pensamiento, sino acreditarlo en su conjunto. Disponen al espíritu a aceptar una sugestión. No hacen penetrar en él, en un orden lógico, ideas determinadas desde el principio. Ponen en juego la imaginación y la hacen dócil, mientras que el movimiento general del desarrollo la invita a encaminarse en una dirección definida. El pensamiento se propaga (antes que transmitirse) del autor al lector (digamos, mejor: del maestro al discípulo; digamos,

más bien: del jefe al fiel) sin que se le procure a éste la menor economía de esfuerzo, sin que, por otra parte, se le consienta la menor facilidad de evasión. No está llamado a aceptar las ideas, en su detalle y en su sistema, después de haber sido admitido a examinarlas analíticamente. Dominado por una sugestión global, se halla aprehendido de golpe por un sistema entero de nociones.

El lote de anécdotas que revista de autoridad a las ideas, lejos de ir diversificándose, ha tendido a reducirse, a la vez que cada historieta complacía más si era expresada en términos inmutables. Se comprende muy bien que el cuidado de despertar el pensamiento, y no de informarle, presentará grandes ventajas, tanto en la vida de la corte como en la enseñanza de las sectas. En estos medios, lo esencial es entenderse con palabras encubiertas, acrecentar la facultad de sutileza, desarrollar la intuición. Por lo demás, en las relaciones entre personas, gracias a la mímica que acompaña a las fórmulas y al arte que se pueda poner en separar las palabras, las sugestiones más precisas pueden insinuarse en la más neutra de las fórmulas. Pero el hecho significativo es que la literatura escrita descansa sobre un fondo restringido de historietas esquematizadas, que ha tendido a reducirlas en número y a reducir cada una de ellas a un simple refrán de forma invariable.[62] En vez de referir, con todo detalle anecdótico, que danzarín *de un pie (yijiu zu),* Kui *se basta por sí solo (yi zu)* para animar con un movimiento irresistible los bailes sagrados de la corte real, se ha preferido, en tal o cual explicación, limitarse a escribir *Kui Yizu* y aun a evocar el nombre de Kui. Se señalaba así ahora que basta un ministro bien escogido para conducir eficazmente los negocios del Estado, ya que un unípedo no es sobrepasado en el arte de moverse por los seres sin patas o los milpiés. Y uno u otro sentido se imponía según que el desarrollo del conjunto tendiese a

despertar la idea, tanto de que en virtud de la equivalencia de los diversos estados de naturaleza la eficacia resulta de la simple conservación de los caracteres naturales, como, por lo contrario, que un estricto decoro de la función es el verdadero principio de la eficacia.[63] La idea, en los dos casos, extrae su fuerza de un mismo tema mítico ligado a una práctica ritual. Danzar con un solo pie es uno de los grandes deberes de un jefe; encargado de fecundar la naturaleza, provoca con su danza la subida de la savia.[64] Como se ve, la autoridad de un complejo mítico ligado a un sistema de prácticas rituales permanece, intacta y múltiple, en el centón en que este complejo tiende a cristalizarse.

Así, el esquema mítico, el tema literario, la palabra misma han podido conservar, en su frescura, la plasticidad singular de los emblemas, incluso cuando, sin el concurso directo de la mímica, son empleados por la literatura escrita. Variada, poderosa, refinada, esta literatura se cuida poco de las formas discursivas. La prosa más sabia conserva el mismo ideal que la poesía más arcaica. Prefiere los símbolos, que hablan con más autoridad. Importa poco que apenas puedan evocar conceptos claros y distintos; lo esencial es que sugieran con fuerza y arrastren a la adhesión. La palabra escrita (ayudada por la escritura emblemática) quiere ante todo retener la plena eficacia de la palabra viviente; se aplica a conservar el poder de los cantos, a los que acompaña una mímica ritual.

*

La música y el ritmo, con el empleo de los auxiliares descriptivos, son los grandes medios de acción de que dispone un orador chino. Aun en la prosa escrita, el ritmo no es menos esencial que en la poesía. Es el ritmo el que liga el discurso y también permite comprenderlo.

Así como las palabras, vocablos que tienen una apariencia de raíces, en las locuciones figuran simplemente

yuxtapuestas, sin que ninguna de ellas sea sensiblemente modificada en su forma por el empleo que se haga o por su contacto con las palabras vecinas, así las historietas, en las que se conserva de grado su redacción tradicional, se suceden en una obra sin que se experimente la necesidad de marcar sus conexiones; así también, las fórmulas estereotipadas que se alinean con vistas a formar una frase, se siguen sin influirse una a la otra y como dispuestas sobre el mismo plano. Todos los elementos del discurso, intangibles en su forma y aislados en la composición, parecen conservar una especie de celosa independencia. Las fórmulas, elementos de la frase, sólo comprenden un pequeño número de palabras. Nada, sino su posición, determina el papel y las relaciones de estas últimas; además, la regla de posición no es de ningún modo válida en todos los casos; el valor sintáctico de las palabras sólo es advertido cuando se ha captado el sentido global de la fórmula: este sentido se aprehende de golpe; pero a condición de que la fórmula sea breve. Estos breves apotegmas, por lo contrario, se hallan a veces reunidos en número bastante grande en una sola frase. Son simplemente situados del principio al fin, y en ciertos casos, separados por términos que merecen el nombre de puntuaciones orales. Expresan diferentes tipos de contención del pensamiento, más que señalan modos diversos de enlaces y relaciones. Aisladas por ellos mejor que reunidas, las fórmulas de forma fija se suceden, pareciéndose mucho menos a proposiciones que a locuciones adverbiales. En el chino escrito (si se lee simplemente con los ojos), nada, frecuentemente, haría distinguir como dominante una locución entre las demás; tampoco se advertirían, de manera clara, las diversas subordinaciones de estas últimas. Para comprender, es preciso que la voz puntúe y halle el movimiento de la frase.

Esta es la razón por la cual, desde la Antigüedad, la enseñanza ha consistido en una recitación escandida,

hecha por el maestro y repetida por los alumnos. Éstos eran arrastrados a "cortar las frases de los autores según el sentido".[65] Este aprendizaje se renovaba en cada autor, o poco menos, y siempre por el único procedimiento de la recitación escandida, sin dejar ningún ejercicio comparable al análisis gramatical o lógico.[66] Para hallar el sentido, lo esencial era, pues, conocer la puntuación. Parece (se imagina de buen grado) que, para facilitar la lectura, debieron pensar los chinos desde el primer momento en editar libros puntuados. De hecho, han necesitado mucho más tiempo para resolverse a ello del que han empleado, para advertirlo, los pueblos que escriben una lengua en la que apenas hay dificultades para discernir el fin de las frases. E incluso, hace pocos años todavía, reservaban su genio tipográfico para la invención de signos (a veces multicolores, en ediciones de lujo) que sirvieran para *puntuar,* en los textos *sin puntuación,* los pasajes importantes y las frases notables.

Estas prácticas son significativas. Demuestran que, en este ejercicio del espíritu que es la lectura, lo que importa es no economizar los esfuerzos del lector –y tal vez conseguir que no habiendo economizado su fatiga, conceda, con mayor abandono, su admiración o su asentimiento–. En las conferencias esotéricas y hasta en las simples palabras, el objeto primordial del orador es deslizar, en un amasijo de fórmulas ricas en solicitaciones neutras y apremiantes, una locución o un verbo de acción, del que el vulgo no merezca adivinar la fuerza precisa y su fondo; pero que se querrá tal vez señalarlo a los espíritus despiertos por tal gesto o cual manera de recitar convencionales. Asimismo, el escritor, sus exégetas y sus editores, si pueden llegar a señalar las palabras activas y las locuciones dominantes, se abstendrán de indicar los movimientos de detalle y las articulaciones secretas del pensamiento. Éste, en su plena

riqueza, será comunicado solamente al lector que, si su espíritu se despierta a la señal poderosa y furtiva que una fórmula o un verbo le habrán dado a entender, pueda, con un esfuerzo comparable al de un adepto que pretenda la iniciación, penetrar la esencia rítmica de la frase.

Para componer en chino, no hay otro remedio (puesto que esta lengua ha rehusado pedir apoyo a una sintaxis variada y precisa) que recurrir a la magia de los ritmos. Sólo se puede llegar a expresarse después de un aprendizaje en el que se está obligado a emplear, en su plena eficacia, no sólo fórmulas proverbiales sino también ritmos consagrados.

Las obras chinas se reparten en géneros, que la crítica indígena considera como netamente separados. Lo que determina la clasificación es el tipo de inspiración (que parece solidaria de una actitud moral definida), y al mismo tiempo, el sistema rítmico: este último parece imponerse a la manera de una actitud de conjunto y corresponde a cierto modo de ver el mundo y la vida. Por ejemplo, todos los *fu* antiguos que son presentados como meditaciones elegiacas testimonian una propensión a cierta cualidad de efusión mística; este tipo de inspiración se traduce rítmica y obligatoriamente con una especie de suspiro, puesto en cesura en cada verso. El ritmo particular de los *fu* podría caracterizarse seguramente por otras muchas reglas. Nadie ha experimentado jamás la necesidad de definirlas: se enseña a componer un *fu* no haciéndose enseñar el detalle de las reglas, sino adiestrándose en captar la esencia rítmica del género. Esta esencia es tenida por significativa de un modo particular de actividad espiritual. No es susceptible de transmitirse por vía dialéctica. Ni la interpretación de una cierta lengua, ni el sentido de la lengua, ni el conocimiento de ciertos ritmos, ni el sentido del ritmo podrían enseñarse

por capítulos mediante un curso de retórica. El genio de las sentencias y el genio de los ritmos no tienen de ningún modo por objeto adornar y diversificar los discursos. Los dos se confunden siempre en una fuerza de inspiración indistinta de un saber tradicional.

Estos caracteres del aprendizaje literario se comprenden, así como la importancia del ritmo y el éxito de ciertos ritmos, cuando se conocen las antiguas condiciones de la invención lírica. Sobre estas condiciones, ciertas canciones del *Guo feng,* a pesar de los retoques, informan bastante bien. La invención de las sentencias poéticas de que están formadas se debe a una improvisación tradicional; esta corresponde a una verdadera prueba de saber que se impone a los jóvenes en el momento de su iniciación. La iniciación se hace en el curso de las fiestas estacionales. Formando coros que rivalizan cantando, los muchachos y las muchachas se enfrentan y se responden a su vez. Cada una de las réplicas cambiadas forma un verso o más bien un dístico: una copla surge apenas se han cambiado dos dísticos. Las coplas siguientes apenas si comportan variantes de los dos temas que se oponen en la primera.[67] Ordinariamente, uno de los temas registra una señal dada por la naturaleza, y el otro da la fórmula de los gestos por los cuales los humanos responden a esta señal. Este cambio de réplicas pone de manifiesto la solidaridad establecida por la fiesta entre los actores, que delegan en ella la sociedad y la naturaleza. Puestos en correspondencia por su simetría, los temas (tema humano y tema natural) adquieren un valor de emblemas: se llaman, se suscitan, se provocan uno al otro. Inherente a las sentencias, el ritmo es uno de los elementos de su eficacia, ya que la equivalencia emblemática de las realidades evocadas por los dísticos gemelos se hace sensible por su analogía rítmica.

Pero la analogía rítmica tiene también por efecto acrecentar la fuerza de los emblemas: multiplica sus

afinidades y su poder de evocación. Cuando llega al término de las asambleas equinocciales, y cuando el yang y el yin, estos principios, macho y hembra, de la alternancia de las estaciones, se oponen y se llaman para luchar frente a frente, los signos conmovedores que preludian sus bodas se multiplican en el mundo. Estas señales múltiples son reasumidas en versos alternados por coros opuestos. Les sirven para componer letanías gemelas, encantamientos acoplados que encadenan las voluntades y hacen concordar los deseos.[68] Las fuerzas antitéticas cuya unión hace vivir al universo, celebrarán con disciplina sus bodas equinocciales, en el instante en que, al son de los tamborcillos de arcilla, las coros de danza, evocando el retumbar del trueno y el susurro de las aguas, hayan, en una procesión que patalea, recorrido lentamente el paisaje ritual, o saltado, sin cansarse, sobre el cerro sagrado. Ora, en las canciones, los temas se encadenan en una progresión pataleante; ora, como un estribillo que rebota, es repetido sin tregua un mismo tema, apenas matizado por algunas variaciones. Cuando las sentencias se repiten o se acumulan, un mismo efecto de martilleo se añade para disciplinar los coros a su eficacia primera.[69] En todos los géneros, aun en prosa, en que tendiendo a la nobleza y a la fuerza, quieren actuar comunicando en primer término el sentimiento de un equilibrio ordenado y poderoso (tales son las características del estilo *Guwen,* ideal de la prosa erudita), los autores chinos componen empleando breves sentencias estrictamente balanceadas y ligadas entre sí por la analogía rítmica. Las acumulan sin temor a la redundancia, repitiendo a veces, como un estribillo, una fórmula dominante que adquiere el valor de un motivo central (y que nosotros traduciríamos en la forma de una proposición principal); o bien, además, gracias a sutiles procedimientos de paralelismo, sustituyen un

tema mayor con fórmulas emparentadas: la idea aumenta entonces su fuerza, sustentada más bien que diversificada por el desarrollo de estas variaciones temáticas.

El ritmo, en la prosa china, realiza las mismas funciones que llena en otras partes la sintaxis. Los ritmos favoritos de esta prosa se derivan de la poesía coral. Sin embargo, utiliza a veces ritmos más rudos, si no más libres, que fueron creados también para la poesía. Los versos cortados, las estancias jadeantes de los *fu* se oponen a los versos *(Shi)* y a las coplas regulares del *Shijing.* Mientras se halla en estos últimos la majestad lenta de las danzas de conjunto y la tranquila simetría de los cantos corales, las otras llevan la marca de una danza y de una música completamente diferentes. Algunos de los más antiguos *fu* eran acompañados de ceremonias de espíritu mágico antes que religioso.[70] Se intentaba evocar en ellos las almas *(zhao hun),* no como en las ceremonias regulares del culto ancestral, para que viniesen, tal como se debe, a tomar posesión de sus descendientes, sino para llegar, por intermedio suyo, a ponerse en contacto con un mundo de energía espiritual: se trataba de adquirir así un aumento de vida, de poder personal, de prestigio mágico. El rito esencial de estas ceremonias era una danza de las mujeres, esposas de jefes o brujas. Desnudas y perfumadas, atraían y captaban las almas seducidas relevándose para dar vueltas con una flor en la mano y pasándose el alma y la flor en el momento en que, con la mirada perdida, fatigadas de llevar al dios, el agotamiento las derribaba al suelo. En tanto, apretujados en una sala cerrada donde retumbaban los tambores ligeros acompañados de cítaras o de flautas penetrantes, los asistentes, sintiendo soplar sobre ellos "el viento que aterroriza", oían elevarse voces sobrenaturales. Estos graciosos *sabbats* no eran bailetes menos reglamentados que los otros; pero la evocación de

los espíritus, jadeante, acentuada con lánguidos suspiros, con llamamientos frenéticos, formaba un canto tumultuoso en el que las fórmulas consagradas chocaban con el ritmo irregular propio de las jaculatorias místicas.

Este ritmo ha subsistido como particular del *fu.* Sin embargo, se puede pensar que, muy conocido de los escritores de la escuela mística, no ha dejado de tener influencia sobre su prosa, más variada, más llena de nervio. En esta prosa abundan, en efecto, los matices rítmicos que reemplazan en chino lo que se llama los matices de la sintaxis. Sirven para organizar el discurso. Sirven también para comunicar a las sentencias una vibración particular; ésta, situándolas en cierto mundo de la actividad mental, califica su inspiración y les confiere una eficacia específica.

No se comprenderá a un autor chino mientras no se descubran los secretos rítmicos por medio de los cuales señala y entrega su pensamiento oculto. Ningún autor, por otra parte, llegará a darse a entender si no sabe utilizar la virtud de los ritmos. Acerca de este punto nadie ha poseído jamás la maestría de Zhuangzi. Ahora bien, Zhuangzi se nos aparece como el menos impermeable de los pensadores chinos. Da, al mismo tiempo y con fundado motivo, además, la impresión de ser también el más profundo y el más sutil. Su fuerza y su facilidad rítmicas parecen corresponder al libre juego de una inteligencia muy concreta. ¿No habrá que inferir que, en su expresión, el pensamiento chino, desde que se eleva un poco, es de naturaleza estrictamente poética y musical? No busca, para transmitirse, apoyarse en un material de signos claros y distintos. Se comunica, plásticamente, y por decirlo así, con disimulo –no de manera discursiva, detalle tras detalle, por la interpretación de los artificios del lenguaje–, sino en bloque y como apareando movimientos, inducidos, de espíritu a espíritu, por la magia

de los ritmos y de los símbolos. También en las escuelas en que ha florecido el pensamiento más profundo se ha podido proponer como ideal de enseñanza verdadera y concreta una enseñanza sin palabras.[71]

II. Los ritmos

El chino ha podido convertirse en una poderosa lengua de civilización y en una gran lengua literaria sin preocuparse de la riqueza fonética ni de la comodidad gráfica, sin buscar nada más que crear un material abstracto de expresión o proveerse de un instrumental sintáctico. Ha logrado conservar en las palabras y en las sentencias un valor emblemático enteramente concreto. Ha sabido reservar sólo al ritmo el cuidado de organizar la expresión del pensamiento. Como si pretendiera, ante todo, sustraer el espíritu al temor de que las ideas se hagan estériles si se expresan mecánicamente y de manera económica, ha rehusado ofrecerle esos instrumentos cómodos de especificación y de coordinación aparentes como son los signos abstractos y los artificios gramaticales. Ha permanecido rebelde, con obstinación, a las precisiones formales, por amor a la expresión adecuada, concreta, sintética. La fuerza imperiosa del verbo entendido como gesto completo, orden, voto, oración y rito, he aquí lo que este lenguaje se ha esforzado por retener, abandonando sin pena todo lo demás. La lengua china no parece organizada para anotar conceptos, analizar ideas, exponer discursivamente doctrinas. Ha sido moldeada por entero para comunicar actitudes sentimentales, para sugerir conductas, para convencer, para convertir.

Estos rasgos no parecerán sin interés si no se olvida que el chino es la lengua de civilización, o si se quiere, el instrumento de cultura que ha soportado más fácilmente la más larga prueba.

Notas

1 [115], p. 374; [81], [82]; Maspero, *Le dialecte de Tch'angngan sous les Tang.* BEFEO, 1920.

2 [115], p. 363.

3 [115], p. 362.

4 [86]. La demostración de Karlgren adolece de una clasificación discutible de los textos antiguos. En revancha, las analogías que se pueden deducir en birmano parecen hallarse en favor de la teoría que él anticipa.

5 [93], pp. 18-9.

6 Siglos VIII-V a. de C.

7 *Zuo zhuan,* [100], III, p. 682. La misma suerte nefasta le es predicha *(ibid.,* II, p. 565) a un príncipe que se hizo construir una casa de arquitectura extranjera (Comp. *La civilización china,* p. 284). Se define la personalidad, se fija el destino por el habla que se adopta, la arquitectura (los ritos, la música, la danza, etc.) que se prefiere. El lenguaje y todos los demás sistemas de símbolos tienen una misma virtud: son significativos de un cierto orden de civilización.

8 Los éxitos posteriores del chino como lengua de civilización se deben en buena parte a su transcripción figurativa, unificada y fijada. En la época feudal, no es cuestión de considerar ya la escritura china como absolutamente uniformada. Es lengua hablada como ha sido el chino desde un principio, una lengua de civilización.

9 Se ha visto que el tono puede variar.

10 *Zuo zhuan,* [100], II, pp. 437-9.

11 [57], pp. 114 y ss.; [52], pp. 93 y ss. Un léxico antiguo, el *Guangya,* consagra todo un capítulo a los auxiliares descriptivos.

12 [52], pp. 117 y ss.

13 [57], p. 118.

14 [57], p. 119; [52], p. 41 y *Shijing*, [100], p. 189.

15 Véase *La civilización china,* pp. 292, 305, 347, 410.

16 Uno de sus componentes es entonces calificado, él solo, de *radical.*

17 Leibniz, ed. Dutens, t. V., p. 488.

18 *La civilización china,* p. 122.

19 [106], [87], [68], [82], [85].

20 *La civilización china,* pp. 55-57.

21 *Zuo-chuan*, [100], III, p. 635. A este texto se hace remontar ordinariamente el uso de la adivinación con ayuda de los caracteres. Proporciona un primer indicio del parentesco entre los emblemas gráficos y las figuras propiamente adivinatorias.

22 *Liushu Jiezi,* 17, parte 2. *Shuowen,* pref. Los nudos y las entalladuras sirven para captar las realidades: asimismo, los signos vocales o figurados.

23 *Liji,* [100] II, p. 269. Más adelante (Cap. I, Libro cuarto) se estudiarán los aspectos propiamente filosóficos de la doctrina de las designaciones correctas. Digamos por anticipado que, para los mantenedores de esta doctrina, nombrar es clasificar y es juzgar: es proveer de una cierta virtud, benéfica o maléfica.

24 También cada nueve años, según se dice, debía hacerse el reparto de los cargos (y sin duda de las tierras). Se afirma, por otra parte, que los funcionarios eran examinados cada nueve años.

25 *Zhi li,* [7] t. II, p. 120. Se sabe (cf. *La civilización china,* p. 379) que, al nacimiento, es escogido el nombre personal, después que la calidad de la voz del recién nacido ha sido determinada, con ayuda de un tubo de bronce, por un músico: se reconocía a veces la de un animal, cuya naturaleza posee el niño.

26 [146], p. 364.

27 [146], p. 322; [106], p. 8.

28 [55], pp. 364-5.

29 *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sien,* V, p. 380.

30 Tal es el primer objeto de la tentativa, por lo demás nueva e interesante, de Karlgren, [84].

31 Por ejemplo, [93], pp. 432 y ss.

32 Hay pasajes en verso en el *Shijing,* así como en el *Yijing* (considerados, uno, como obra de los escribas, y otro, como obra de los adivinos), en el *Laozi,* como en el *Zuo zhuan* o las *Memorias históricas.*

33 Los críticos chinos modernos que, por sentimiento democrático, preconizan el empleo de la lengua hablada *(Baihua),* tratan de acreditar sus opiniones mostrando la importancia de esta lengua en la literatura antigua.

34 [52], Introd.

35 [52], pp. 18 y ss., pp. 78 y ss.

36 [93], p. 429.

37 [67], p. 46; [93], p. 430.

38 [52], pp. 27 y ss.; p. 31.

39 [52], pp. 53 y ss.

40 *La civilización china*, p. 195.

41 Se puede, aún en nuestros días, observar esta mezcla de inspiración tradicional y de libre invención. En febrero de 1922, en el curso de una fiesta anamita en el Tonquín, los protagonistas cantaron estancias tomadas del *Shijing* y después improvisaron cantos alternados.

42 Véanse *(La civilización china,* pp. 552, 559, 563) ejemplos de danzas emblemáticas con motivos animales. Las danzas de emblemas florales no han debido ser menos importantes. Una de las danzas mejor conservadas en la tradición de los tiempos reproduce los movimientos de las flores y de los ramajes. Huainanzi (cap. 19) dice de una danzarina: “Su cuerpo es un lirio de otoño, mecido al soplo del viento”.

43 [52], p. 102.

44 [52], p. 123.

45 [52], pp. 78 y ss.; pp. 140 y ss.; pp. 235 y ss.

46 [52], pp. 101 y ss.; *La civilización china,* p. 401.

47 [52], p. 36; *La civilización china,* pp. 401 y 345.

48 [93], p. 430.

49 Sobre la destrucción de instrumentos rituales, cf. *Li ji,* [100], II, p. 218.

50 De Groot ha dado una excelente descripción de los movimientos característicos de los portadores de Espíritus *(Fiestas de Emouy,* p. 289).

51 *Chuzi,* 2 *(Li huen).*

52 *Shijing,* [50], p. 395 y notas de la p. 399.

53 *Yi li,* [123], t. II, pp. 14-15. El traductor ha dejado perder todo lo concreto de estas expresiones.

54 *Shijing,* [100], p. 461.

55 Pertenecen al género llamado *fu,* del que se hablara más adelante.

56 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* Introd., p. LIX. El libro de Confucio (el *Jiezi)* pasó por ser el *Código del verdadero soberano.*

57 *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sien,* Introd., pág. CLXIV, y t. II, p. 410. *La civilización china*, p. 50.

58 Acerca de éstos, véase *La civilización china,* p. 497.

59 [93], pp. 489-491.

60 Cierta fécula alimenticia proporcionada por la colocasia. (N. del R.)

61 [93], pp. 489-491.

62 Los escultores y dibujantes chinos (también ellos se proponen enseñar) no tienen necesidad (lo mismo que los poetas y los filósofos) de gran número de motivos. Aquellos que emplean pueden tener frecuentemente por leyenda una anécdota estereotipada, una concreción de tema mítico (cf. [55], p. 598; [52], nota 2 de la p. 23, y *La civilización china,* p. 492).

63 [55], pp. 505, 599.

64 La tradición de los *reyes cojuelos* se ha conservado en Siam y en Cambodge hasta el siglo XIX. Después de haber trazado un surco *(consagración* del suelo por el jefe al comienzo de una campaña agrícola), debían ir a apoyarse en un árbol y mantenerse erguidos sobre un solo pie (el pie derecho puesto sobre la rodilla izquierda), (Cf. A. Leclère, *Le Cambodge,* p. 297). Véase, libro segundo, cap. IV.

65 *Li ji,* [100], t. II, pp. 30 y 34.

66 Más adelante (Libro cuarto, capítulo I) se verá que la escuela de Mozi, que ha dado una enseñanza de la lógica, es una secta de predicadores. Tal vez se enseñase en ella la retórica. Es éste un hecho excepcional en la historia de la enseñanza en China.

67 [52], pp. 224 y ss.

68 Poseemos un lamento de este tipo; la tradición le atribuye el valor de un encantamiento procesal. Se litigaba encadenando rítmicamente proverbios. [52], pp. 261 y ss.

69 [52], pp. 235, 266-7.

70 Las piezas más características son (en el *Chuzi)* el *Yuan ye* y el *Zhao hun.*

71 Acerca de la doctrina de la enseñanza muda, véase más adelante (Libro cuarto, capítulos II y III). Notaremos aquí el enlace de esta doctrina con la práctica de la confirmación del convertido por la sonrisa. También por la sonrisa un padre reconoce a su hijo, esto en el mismo momento en que se le da un nombre, es decir, una personalidad y un alma. Se advierte la relación de las técnicas y de las doctrinas de la expresión con la magia de los alientos. Las palabras, las fórmulas y los ritmos son, a la vez, símbolos y cosas.

Libro segundo

Las ideas directrices

Un chino, sobre todo si es filósofo y pretende enseñar, no recurre nunca para traducir el detalle de sus opiniones más que a las únicas fórmulas de las que un lejano pasado garantiza la eficacia. En cuanto a las nociones que parecen destinadas a ordenar el pensamiento, son señaladas por todos los autores como símbolos que, más que todos los otros, parecen dotados de una eficacia indeterminada. Rebeldes por eso mismo a toda abstracción, estos símbolos denotan ideas directrices cuyo mérito principal consiste en su carácter de nociones sintéticas. Desempeñan el papel de categorías, si bien son categorías concretas.

Nada, en ningún sabio de la antigua China, deja entender que haya experimentado jamás la necesidad de apelar a nociones comparables a nuestras ideas abstractas de número, tiempo, espacio, causa, etc. En cambio, con ayuda de una pareja de símbolos concretos (el *yin* y el *yang),* los sabios de todas las "escuelas" buscan traducir un sentimiento de *ritmo* que les permita concebir las relaciones de los tiempos, de los espacios y de los números considerándolos como un conjunto de juegos concertados. El *dao* es el emblema de una noción más sintética aún, completamente diferente de nuestra idea de causa y

mucho más amplia: por ella, yo no puedo decir: es evocado el principio único de un orden universal; yo debo decir: por ella es evocado, en su totalidad y en su unidad, un orden a la vez ideal y actuante. El *dao*, categoría suprema, el *yin* y el *yang*, categorías secundarias, son emblemas activos. Dirigen conjuntamente la ordenación del mundo y la del espíritu. Nadie piensa definirlos. Todos les atribuyen, en cambio, una cualidad de eficacia que no parece distinguirse de un valor racional.

Estas nociones cardinales inspiran a los chinos una confianza unánime. La mayor parte de los intérpretes de Occidente ven, sin embargo, en ellas, los productos de tal o cual pensamiento doctrinal. Las tratan como concepciones sabias, susceptibles, por consiguiente, de ser definidas o calificadas abstractamente. Comienzan, en general, por buscarles equivalentes en la lengua conceptualista de nuestros filósofos. Concluyen, ordinariamente, desde que las presentan como entidades escolásticas, declarándolas al mismo tiempo curiosas y sin valor. Les parece testimoniar el hecho de que el pensamiento chino deriva de una mentalidad que (para servirse de expresiones hechas y que estén de moda) puede ser calificada de *prelógica* o de *mítica*.[1] Para analizar estas nociones he tenido que servirme de temas míticos o rituales: he querido respetar lo que constituye su originalidad, es decir, exactamente, su cualidad de nociones sintéticas y eficaces. Sin intentar definirlas o calificarlas, he tratado de reconocer su contenido y de hacer reaparecer sus múltiples utilizaciones. El análisis exigía alguna minuciosidad. Lamentaría que puede parecer lento… Es enfadoso que exija algunos rodeos… Apenas sería posible indicar el papel de las nociones de *yin* y de *yang* sin decir antes cómo eran imaginados el tiempo y el espacio. Convenía, también, informar sobre la concepción que los chinos tienen de los números, a

los cuales atribuyen, sobre todo, funciones clasificatorias y protocolarias, antes de abordar, con la noción de *dao*, categoría suprema del pensamiento, el análisis de las actitudes propias de los chinos en materia de física y de lógica. El asunto imponía este procedimiento de etapas sucesivas. Es el único que permitía hacer sentir cómo las ideas directrices del pensamiento chino tienen, muy concretamente, valor de categorías: su cualidad de nociones concretas no les impide de ningún modo introducir en la vida del espíritu, o señalar en ella, un principio de organización o de inteligibilidad.

Capítulo I

El tiempo y el espacio

El pensamiento, sapiente o vulgar, obedece en China a una representación del espacio y del tiempo que no es, de ningún modo, puramente empírica. Se distingue de las impresiones de duración y de extensión que componen la experiencia individual. Se impone con la autoridad de una categoría. Pero tiempo y Espacio no se les aparece a los chinos como lugares neutros: no tienen por qué alojar en ellos conceptos abstractos.

Ningún filósofo ha pensado concebir el tiempo en el aspecto de una duración monótona constituida por la sucesión, según un movimiento uniforme, de momentos cualitativamente semejantes. Nadie ha tenido interés en considerar el espacio como una extensión simple resultante de la yuxtaposición de elementos homogéneos, como una extensión en la que todas las partes serían superponibles. Todos prefieren ver en el tiempo un conjunto de eras, de estaciones y de épocas; y en el espacio, un complejo de *dominios,* de climas y de orientes. En cada

oriente, la extensión se singulariza y toma los atributos particulares de un clima o de un dominio. Así, la duración se diversifica en periodos de naturaleza diversas, cada una con caracteres propios de una estación o de una era; pero mientras dos partes del espacio pueden diferir una de otra, y asimismo dos porciones del tiempo, cada periodo es solidario de un clima, cada oriente está ligado a una estación. A toda parte de la duración corresponde una porción singular de la extensión. Una misma naturaleza les pertenece en común, señalada, para las dos, por un lote *indiviso* de atributos.

Una era, un mundo, nuevos los dos, se hallarán constituidos tan pronto como, manifestando la virtud de los zhi, aparezca un cuervo rojo. El rojo (entre otros emblemas) caracteriza la época de los zhi, el imperio de los zhi, y caracteriza, también, el verano, así como el sur.[2] La virtud de sociabilidad *(ren)* es un atributo del este. Un etnógrafo que trate de describir las costumbres de las comarcas orientales, comprueba, apenas comienza, que aquí reina una ejemplar bondad. Seguidamente, refiere el fin del héroe más famoso de tales regiones. Era un ser sin ninguna rigidez, desprovisto de hueso, todo músculo, y pereció precisamente por la razón de ser demasiado bueno. Los músculos salen del este, como el hígado y el color verde, que es el color de la primavera; es la estación en que la naturaleza manifiesta su bondad, virtud del oriente.[3] Los jorobados, así como las montañas, abundan en el oeste que ellos califican, así como la banasta de las cosechas evoca el otoño. Una joroba es una excrecencia de piel; la piel depende del pulmón, el pulmón del otoño, lo mismo que el color blanco. Pero quien dice piel, dice cuero y coraza, es decir, guerra y castigo. Y por eso los bárbaros de occidente son tachados de tener ánimo batallador, mientras que las ejecuciones, penales o militares, están

reservadas al otoño, y que, notable por sus pelos blancos, el genio de los castigos reside en el oeste. Los pelos se mantienen en la piel y el blanco es el emblema significativo del oeste y del otoño, como él lo es de la época de los Yin. Ésta fue inaugurada, caracterizada, por el reinado de Tang el Victorioso, héroe célebre por los castigos que infligió y por la manera que tenía de andar con el cuerpo muy encorvado.[4] Estos ejemplos bastarán para demostrar que teniendo que localizar en el tiempo y en el espacio, no conceptos definidos y distintos, sino emblemas ricos de afinidades, los chinos no tenían ninguna disposición para concebir como dos medios independientes y neutros un tiempo abstracto y un espacio abstracto. Para proteger sus juegos de símbolos, tenían, por el contrario, interés en conservar en las representaciones ligadas de tiempo y espacio, con un máximo de atributos concretos, una solidaridad favorable a la interacción de los emblemas.

Mientras no se vea, en el espacio y el tiempo, dos conceptos independientes o dos entidades autónomas, pueden constituir un medio de acción que es también un medio receptivo. Discontinuos y solidarios, afectan conjuntamente cualidades, aun recibiendo juntos determinaciones. Toda localización, espacial o temporal, basta desde entonces para particularizar, y asimismo, es posible imponer tanto al tiempo como al espacio tales o cuales caracteres concretos. Se puede actuar sobre el espacio con ayuda de emblemas temporales; sobre el tiempo, con ayuda de emblemas espaciales; y sobre los dos, a la vez, por medio de símbolos múltiples y ligados que señalan los aspectos particulares del universo. ¿Que un guitarrista quiere, en pleno invierno, hacer volver el verano? Le basta, si conoce bien su arte, con hacer resonar las notas de la gama que es emblema del verano, del rojo y del mediodía.[5] Para captar en su fuerza la energía varonil del

yang, se debe dar la cara al mediodía; un general prudente (poco importa el camino que ordene seguir a su ejército) sabe siempre recoger esta energía: no tiene necesidad para esto más que de hacer desplegar a la vanguardia la bandera del pájaro rojo.[6] El tiempo y el espacio no son jamás concebidos independientemente de las acciones concretas que ejercen como complejos de emblemas solidarios, independientemente de las acciones que se pueda ejercer sobre ellos por medio de emblemas llamados a singularizarlos. Las palabras *che* y *fang* se aplican: la primera, a todas las proporciones de la duración, y la segunda, a todas las partes de la extensión; pero consideradas, cada vez, unas y otras, bajo un aspecto singular. Estos términos no evocan ni el espacio en sí ni el tiempo en sí. *Che* invoca la idea circunstancial, la idea de ocasión (propicia o no para una cierta acción); *fang*, la idea de orientación, de sitio (favorable o no para tal caso particular). Formando un complejo de condiciones emblemáticas a la vez determinantes y determinadas, el tiempo y el espacio son siempre imaginados como un conjunto de agrupaciones, concretas y diversas, de *sitios* y de *ocasiones*.

Estas agrupaciones son objeto de un saber que por la materia sobre la cual se ejerce, así como por sus fines prácticos, se distingue de las ciencias de la extensión y de las de la duración. Durante largo tiempo, se ha admirado a los antiguos chinos por su cronología astronómica. Hoy se tiene tendencia a afirmar que recibieron tardíamente del extranjero sus primeras nociones geométricas y todo lo que hay de preciso en su astronomía.[7] Carecemos aquí de espacio para entrar en un debate en que se hace sentir cruelmente la falta de informaciones. Bastará con dejar constancia, por una parte, de que las técnicas chinas hubiesen alcanzado difícilmente la perfección que se comprueba, de no apoyarse en conocimientos geométricos

elementales, y por otra, de que la especulación filosófica se ha complacido siempre, si no limitado, en partir de un *saber* cuyo objeto es *clasificar, con miras a la acción y en razón de sus eficacias particulares, los sitios y las ocasiones.*

Raciocinando sobre este saber es como los sabios esperaban descubrir los principios de su arte supremo. El objeto de este arte, que participa de la física y de la moral, es el de arreglar el universo al mismo tiempo que la sociedad. Estas preocupaciones últimas de los filósofos permiten entrever el carácter fundamental de las ideas chinas relativas al espacio y al tiempo. Las representaciones colectivas de que se derivan no son más que la traducción de los principios que presidían la división de los agrupamientos humanos: el estudio de estas representaciones se confunde con un estudio de morfología social.

*

La virtud propia del tiempo es proceder por revolución. Esta naturaleza cíclica lo hermana con lo redondo y lo opone al espacio, cuyo primer carácter es ser cuadrado. Tales son, si cabe decirlo así, las formas puras de la duración y de la extensión. Las formas intermediarias, combinaciones de lo redondo y lo cuadrado –como, por ejemplo, lo oblongo–,[8] no son, cada una de ellas, más que el símbolo de una interacción particular del espacio y del tiempo. Se ha visto que la convexidad de las montañas y de las espaldas encorvadas es el emblema de una extensión de carácter otoñal: todo espacio es informado en razón de su ligazón con una especie de tiempo. Pero el espacio, en principio, es cuadrado: toda superficie, pues, es, en sí, cuadrada (hasta al extremo de que para dar la dimensión de la zona iluminada por la luz que produce, por ejemplo, una gran antorcha, bastará con indicar la dimensión de uno de sus cuatro lados).[9] La tierra, que es cuadrada,

se divide en cuadrados. Los muros exteriores de los principados deben formar un cuadrado, como asimismo las murallas de las ciudades que engloban *–siendo también cuadrados los campos y los campamentos–.*[10] Cada lado de la tierra corresponde a un oriente. Campamentos, edificios y ciudades, asimismo, deben estar orientados. La determinación de los orientes como la de los sitios –la palabra *fang,*[11] oriente, sitio, tiene todavía el sentido de cuadrado y de escuadra– pertenece al jefe, en tanto preside las asambleas religiosas.[12] Las técnicas de la división y de la ordenación del espacio (agrimensura, urbanismo, arquitectura, geografía política) y las especulaciones geométricas que suponen,[13] se unen a las prácticas del culto púbico.

Los fieles, en efecto, se formaban en cuadrado. El Altar del Sol en torno del cual se hacían ordinariamente las grandes reuniones, era un cerro cuadrado; su cima estaba cubierta de tierra amarilla (color del centro); sus lados (vueltos hacia los cuatro orientes), estaban revestidos de tierras verde, roja, blanca o negra. *Este cuadrado sagrado representa la totalidad del Imperio.* Se está provisto de un dominio desde que se nos atribuye un terrón de tierra tomada del Altar del Sol. Este terrón será blanco y tomado del oeste si el feudo concebido pertenece al occidente, y verde si está en el este.[14] ¡Pero que sobrevenga, por ejemplo, un eclipse y que los hombres se inquieten como ante una amenaza de destrucción! Los vasallos corren hacia el centro de la patria: para salvarla, para reconstruir en su integridad el espacio perturbado (y el tiempo como él), se agrupan y forman el cuadro. Consiguen apartar el peligro si cada uno de ellos se presenta con las insignias que expresan, si se puede decir así, su naturaleza especial y la de su feudo. Éstas serán, para los de oriente, que se alinean al este, una ballesta, los vestidos y un banderín verdes.[15] El espacio se halla restaurado en todas sus dimensiones (y

hasta en el dominio de los astros), por la sola fuerza de los emblemas correctamente dispuestos en el lugar santo de las reuniones federales.

Se ve que la idea de una tierra cuadrada, de un espacio cuadrado, aparece ligada a un conjunto de reglas sociales. Una de ellas, la ordenación de las asambleas, debió desempeñar un papel decisivo para hacer sensible e imponer a todos el detalle completo de los símbolos que constituyen la representación del espacio. Ella explica la forma cuadrada, significativa de la extensión. Explica también el carácter heterogéneo de que está dotada esta última: los símbolos de las diferentes clases de extensión se confunden con los emblemas actuantes de los diversos grupos sociales adheridos a estos espacios; pero estos no se distinguen únicamente por particularidades correspondientes a los atributos de las agrupaciones humanas que se reparten el mundo. A estas diferencias específicas se añade una diferencia de valor.

La extensión no sigue siendo indefinidamente ella misma. Más allá de los cuatro lados del espacio, se encuentran formando una especie de franja, cuatro vagas regiones a las que se llama los Cuatro Mares. En estos mares diversos habitan cuatro especies de bárbaros. Éstos, emparentados con diversos animales, participan todos de la naturaleza de las bestias. Los chinos –los humanos– no pueden residir en las Marcas del Mundo sin perder inmediatamente su estatuto de hombres. Los desterrados, a los que se quiere descalificar, desde que se les expulsa revisten la apariencia semi animal que señala a los seres de esos confines desiertos.[16] El espacio inculto sólo soporta seres imperfectos. No es más que un espacio diluido, una extensión que se desvanece.

El espacio lleno sólo existe allí donde la extensión está socializada. Cuando un jefe encargado de arreglar el mundo promulga sus ordenanzas, más allá del cuadro

que, apretándose en torno suyo, forman los fieles, es dibujando un cuadro más vasto por los jefes salvajes llamados a la ceremonia para representar en ella la barbarie y las vagas lejanías donde el universo se esfuma; pero los bárbaros de los Cuatro Mares deben alinearse fuera del recinto ritual que los fieles guarnecen por sí solos, por cuanto sólo ellos forman parte de una sociedad constituida.[17] Así se manifiesta, así se establece la jerarquía de las extensiones. La extensión no es enteramente ella misma, no posee, por decirlo así, su densidad integral más que en el recinto donde se federan todos sus atributos. El emplazamiento sagrado de las reuniones federales es un mundo cerrado que equivale al espacio total y al espacio entero. Es el lugar donde, reagrupándose los emblemas de sus diferentes fracciones, conoce el grupo social su diversidad, su jerarquía, su orden y adquiere conciencia de su fuerza una y compleja.

Allí solamente es donde el grupo federado experimenta su unión, donde la extensión, compacta y plena, concentrada, coherente, puede parecer una. La capital donde se reúne debe ser escogida (después de inspeccionar la extensión) en un sitio que se compruebe estar próximo a "la residencia celeste", en un sitio que, por la convergencia de los ríos y la influencia de los climas, se presente como el centro del mundo.[18] Las medidas de distancia únicamente permanecen constantes en sus proximidades: allí, "para aportar el tributo de los cuatro lados del mundo, los *li* del camino son uniformes".[19] El jefe vive en un medio de espacio *puro,* donde la extensión es, en un sentido, *homogénea;* pero no porque esté *vacío de atributos;* en este punto de convergencia y de unión, el espacio se constituye en su integridad, por cuanto recibe el *conjunto de sus atribuciones.*

El espacio tan pronto es imaginado como compuesto de sectores *–espacios singularizados* correspondientes cada uno de ellos a una estación– que, tocándose por las puntas, se unen en el centro de un cuadrado, como formado por cuadrados encajados *–espacios jerarquizados* que distingue, permítasenos la expresión, una diferencia de tensión más bien que de tono–.[20] Estos cuadrados son en número de *cinco;* en el centro está el dominio real; en los confines, las marcas bárbaras. En los tres cuadrados medios habitan los vasallos, llamados a la corte con más o menos frecuencia en razón de la distancia de su dominio. Su dignidad, así como la del espacio donde manda, está expresada por la frecuencia de las comunicaciones con el jefe; ellos van cada mes, cada estación o cada año a ese centro intacto del espacio que es la capital; allí, el señor les delega un cierto *poder de animación,* del que proceda la cualidad de cohesión particular de su dominio.[21] Este poder de animación espacial, si se destina a ser ejercido en una parte más central y más noble de la extensión, debe ir a restaurarse más frecuentemente a la fuente de toda coexistencia. La dignidad de los espacios resulta de una especie de *creación rítmica,* y puesto que la aptitud para hacer coexistir, que subtiende, por así decirlo, toda extensión, es función de una aptitud para hacer durar, el espacio no se concibe independientemente del tiempo.

La necesidad periódica de reparar las fuerzas del espacio no es menos imprescindible cuando se trata de imprimir un carácter singular a sus diferentes partes. El rey se pasa cuatro años recibiendo las visitas de sus vasallos, tras lo cual, devuelve las visitas y recorre sus feudos. No puede dejar de dar la vuelta al Imperio cada cinco años. Reglamenta su viaje de manera que se encuentre en el este en el equinoccio de primavera, en el sur en el solsticio de verano, en pleno oeste en el corazón del otoño

y en pleno norte en la plenitud del invierno. En cada una de estas estaciones cardinales, el señor da audiencia a los feudatarios de uno de los cuatro orientes. Reuniendo en torno suyo un cuadrante del Imperio, tiene, primero, una corte totalmente verde; después, una completamente roja; más tarde, una blanca y por último, una negra, ya que él debe, en los tiempos y los lugares coherentes, examinar las insignias que proclaman e instauran la naturaleza propia de cada uno de los cuarteles del universo.[22] El jefe se consagra a ordenar el espacio, adaptando las extensiones a las duraciones; pero la razón de su circulación soberana se halla ante todo en la necesidad de una reconstitución rítmica de la extensión. La reconstitución quinquenal reaviva la cohesión que ha inaugurado al tomar el poder. A cada advenimiento, los cinco cuadrados encajados que constituyen el Imperio refluyen a la capital, donde debe recrearse, durante algún tiempo, el espacio entero. El rey abre entonces las puertas de su ciudad cuadrada, y expulsando a los malos a las cuatro fronteras del mundo, recibe a los huéspedes de los cuatro orientes. Hasta en las lejanías del universo, él califica diferentes espacios. Lo mismo que los singulariza, distribuyéndoles los emblemas conforme a los diferentes sitios, los jerarquiza confiriéndoles las insignias que revelan las dignidades desiguales.[23] Clasificando y repartiendo en tiempos regulados los grupos que componen la sociedad humana, es como el jefe llega a *instituir y a hacer durar* cierto orden del espacio. Este orden puede ser calificado de feudal; fue, en efecto, concebido por una sociedad feudal, y sin duda, porque, en el fondo, esta sociedad ha permanecido siendo feudal, el espacio no ha dejado de ser imaginado como una federación jerarquizada de extensiones heterogéneas. Caracterizado por una especie de diversidad coherente, no es de ningún modo el mismo en *todas partes.* Tampoco es

siempre el mismo. Sólo hay un espacio vacío allí donde la extensión no está socializada, y la cohesión de la extensión va disminuyendo[24] a medida que se diluye el recuerdo de las asambleas federales en las que, en un recinto sagrado que las reúne en tiempos rítmicos los hombres llegan a atribuir al mundo una especie de unidad, ya que es entonces cuando se reafirma en ellos el orgullo de pertenecer a una sociedad que forma un *todo* y parece *una.* Así, la representación de un espacio complejo, cerrado e inestable, va acompañada de una representación del tiempo que hace de la duración un conjunto de retornos, una sucesión de eras cerradas, cíclicas, discontinuas, completas en sí, centradas, cada una, como lo está el espacio, en torno de una especie de punto temporal de emanación.

*

Ningún filósofo chino ha querido ver en el tiempo un parámetro. A todos ellos se les aparece la extensión tan pronto diluida como concentrada. La duración tampoco es imaginada como siempre igual a sí misma. La discontinuidad que se le atribuye no es de ningún modo el efecto del curso variable de la actividad del espíritu en los individuos. No es anárquica ni total. Los chinos descomponen el tiempo en periodos como descomponen el espacio en regiones; pero definen cada una de las partes componentes por un lote de atributos.[25] Esta definición es aceptada por todos los espíritus: a cada especie de tiempo corresponde una noción impersonal, aunque concreta. Este carácter concreto brilla en el hecho de que cada periodo está marcado por los atributos propios de una estación del año, de una hora del día. No habrá que deducir apresuradamente de ello que los chinos edificaron su concepción de la duración limitándose a no distinguir el tiempo (sin más) del tiempo que hace o del tiempo astronómico. Las estaciones

sólo han proporcionado emblemas a la concepción china del tiempo. Si han sido llamadas a proporcionarlos es por el motivo de que (representando el espacio como cerrado) el tiempo parecía tener una naturaleza cíclica y el año, con sus estaciones, ofrecía la imagen de un ciclo, así como los símbolos propios para caracterizar ciclos diversos.

La representación china del tiempo se confunde con la de un orden litúrgico. El ciclo anual de las estaciones no es el prototipo. Este orden abraza un momento de la historia (dinastía, reinado, parte de reinado) que distingue un conjunto de reglas o, si se quiere, una fórmula de vida que singulariza esta época de civilización. En este conjunto de convenciones figuran en primer lugar los decretos de los cuales procede, con un arreglo particular del espacio, un arreglo particular del tiempo. La promulgación de un *calendario,* decreto inaugural de un reinado, es el acto decisivo de una ceremonia de advenimiento; pero antes de que pueda instalarse una orden nueva del tiempo, es preciso que el orden antiguo sea, desde luego, abolido. Toda etapa de la duración supone una desposesión ligada a una creación. Sucede así en las diferentes etapas de la vida humana.[26] Una mujer no pasa del estado de soltera al de esposa, un hombre no sale de la vida para entrar en la muerte, un recién nacido no abandona el mundo de los antepasados para penetrar en la porción viviente de la familia si los gestos de despedida no han precedido a las fiestas de acogimiento. Inicial en apariencia, el rito inaugural del nacimiento, del matrimonio y de la muerte, tiene el valor de un rito central. El poder que desprende arrastra como la propagación de una onda. Tanto hacia delante como hacia atrás y marcando, por decirlo así, las cumbres de una serie de ondulaciones concéntricas, las ceremonias, que separan los tiempos de transición, concurren al mismo resultado que el rito central. Esta especie de propagación rítmica,

que dirige la organización de un conjunto litúrgico, está señalada por el empleo de ciertos números. Para señalar el valor entero de toda liturgia, se parte de la unidad, por cuanto ella es el emblema del total; pero como hay que poder descomponerla, se la considera bajo el aspecto de la decena o de la centena. 10 puede descomponerse en 3 + (2 + 2) + 3, 100 en 30 + (20 + 20) + 30. En los dos extremos de la serie, 3 o 30 indican la longitud de los periodos que circundan inmediatamente, sea la entrada o sea la salida; 7 [= 3 + (2 + 2) o (2 + 2) + 3], o 70, la de los periodos liminares o terminales (en los que 50 o 5 marcan a veces un momento importante). También los términos de las ceremonias repartidas en torno de un gesto central están las más de las veces señalados con números 3 (= 30), [5 (= 50)] y 7 (=70), que sirven para señalar el ritmo del tiempo.[27] Las duraciones propiamente litúrgicas no son las únicas que se advierten como rítmicas y como totales. El *tiempo histórico* no parece constituido de otra manera. Los eruditos, cuando reconstituyen el pasado, tienen la convicción de alcanzar la verdad cronológica desde que llegan a situar los hechos en los cuadros rítmicos de una liturgia.

Chuen, apenas cumplidos treinta años, llegó a ser el ministro de Yao. A los cincuenta años ejercía el poder que, después de una nueva ceremonia, le cedió su señor. Después de haber ascendido al trono, debía él mismo ceder la dirección del Imperio a un ministro sucesor. La regla (conservada en los usos domésticos) es que un jefe abandone el poder a los setenta años. Para que la historia aparezca correcta en todos sus puntos, se nos debía haber dicho que Chuen, al abandonar el poder a los setenta años, como lo hizo Yao, supo reservarse un retiro cuya duración fue de treinta años (así como había durado treinta años el tiempo pasado, al comienzo de la vida, fuera de toda función), ya que (soberano perfecto y cuya virtud debía

aprovechar a cien generaciones de descendientes), Chuen vivió exactamente cien años. Lo esencial ha sido dicho, no obstante, puesto que, si no se indica en lo que respecta a Chuen, cuya carrera, en lo tocante a todo lo demás, es tan regular, la edad verídica del retiro, por lo menos, ha sido dada en cuanto a Yao.[28] Parte de la duración en sí completa un reinado, tal es por lo menos la convicción de los historiadores, debe presentarse con una organización rítmica idéntica a la de un conjunto litúrgico.

El reinado de Chuen merecería que se le atribuyera la regularidad de una liturgia perfecta. Este soberano es conocido por una hazaña que le permitió renovar la duración. Inauguró los tiempos nuevos procediendo, para comenzar, a una ceremonia de expulsión. Desterró, relegándolos al margen del mundo, a seres a los que infestaba una virtud nociva: eran los retoños degenerados, los restos maléficos de dinastías cuyo tiempo había pasado. Todo orden caduco de la duración debe acabar de desvanecerse en las vagas lejanías en las que la extensión se diluye y termina.[29] Dos dominios no pueden permanecer contiguos, simplemente separados por una frontera ideal: es preciso que un foso los aísle. Dos eras no pueden sucederse sin que se señale una ruptura de continuidad: son dos ciclos a los cuales les está prohibido compenetrarse. Un ciclo, sin embargo, cuando está acabado, no está condenado a una destrucción definitiva: basta que un orden caduco del tiempo sea puesto en condiciones de no contaminar al orden reinante.

En el mismo momento en que una dinastía china proclamaba su advenimiento promulgando el calendario destinado a particularizar su periodo de dominación, tenía buen cuidado de distraer del Imperio feudos destinados a los retoños de las dinastías caídas. Estos últimos estaban encargados de conservar, en esos *dominios cerrados,*

los reglamentos significativos de un *ciclo cumplido* de la historia.[30] Asimismo, no se destruían los Altares del Sol de las dinastías caídas: se contentaban con amurallarlos.[31] Si la conservación de estos testimonios era juzgada necesaria, es porque se preveía un cambio de fortuna para el orden de civilización del que conservaban el recuerdo, y por decirlo así, la semilla.

Concepciones análogas se encuentran en las reglas del culto ancestral.[32] Sólo los antepasados que pertenecían a las cuatro generaciones inmediatamente anteriores a las del jefe del culto, tienen derecho a un puesto reservado en el templo doméstico. Están representados en él por medio de tablillas que se conservan en las capillas orientales y dispuestas en cuadrado. Sobre estas tablillas que conservan su memoria, debe estar inscrito su nombre personal. Ninguno de los nombres de los miembros desaparecidos de la familia puede ser vuelto a usar en la familia mientras las tablillas que los ostentan permanezcan en una de estas capillas. Pero cuando muere el jefe del culto y hay que dar un puesto a la tablilla de este nuevo antepasado, se debe eliminar la tablilla en la cual está escrito el nombre de su tatarabuelo. Inmediatamente, puede dársele tal nombre a un niño de la familia. Con éste, reaparece una de las virtudes que presiden el orden doméstico: esta virtud se ha conservado en el retiro del templo ancestral, donde ella efectuaba una especie de pasantía que la preparaba a un renacimiento, entre tanto se sucedían en el ejercicio de la autoridad *cuatro* generaciones de jefes de familia.

Asimismo, cuando hacen historia y ponen orden en el pasado, los chinos admiten que las dinastías se alternaban en el poder, animadas de virtudes diferentes y sucediéndose de manera cíclica. Mientras reina una de las *cinco* virtudes que pueden caracterizar una era, las otras *cuatro,* destinadas a reaparecer, se conservan por efecto de una especie de cuarentena restauradora.

La idea del retorno cíclico de las "cinco virtudes" soberanas sólo está atestiguada, a título de teoría, a partir de los siglos IV-III a. de C.: desde este tiempo, inspiraba una completa confianza, puesto que desde entonces ha servido de marco a los eruditos solícitos en reconstruir las antigüedades nacionales.[33] En cuanto a los sentimientos de que procede esta idea, se encuentran en el corazón de los antiguos motivos míticos. Cuando Chuen expulsa a las virtudes caídas, las expide a las márgenes del universo, no para hacerlas perecer, se nos dice, sino para permitir que se renueven. Mientras que él mismo, virtud nueva y dispuesta a dominar, tomaba posesión, en el centro del espacio humanizado, de una capital *cuadrada,* alojaba en las *cuatro* fronteras de la extensión, para una larga penitencia, las virtudes provisionalmente agotadas, las cuales, precisamente, resultaban ser en número de *cuatro.*[34]

La concepción de un tiempo que se descompone en eras, completas en sí mismas, así como acabadas y en número finito, concuerda con una concepción del espacio que descompone un mundo cerrado en una confederación de sectores. Las dos tienen por fundamento un ordenamiento federal de la sociedad. Un soberano, cuya autoridad descansa en su poder de delegación, no aparece en absoluto revestido de una majestad que le confiere poderes indefinidos. Tiene sus iguales, y éstos dan por descontado que les llegara su vez de dominación. El poder de animar el tiempo y el espacio sólo es conferido para una era, cuyo término llegará y cuyo retorno debe ser previsto, ya que el prestigio de una dinastía o de un jefe está sometido a los juegos reglamentados de la fortuna feudal.

Las eras dinásticas están señaladas con los mismos lotes de emblemas que las estaciones y los orientes. ¿El ritmo estacional inspiró *directamente* la idea de su sucesión cíclica? Difícilmente se admitirá si se piensa en la importancia

de la idea de centro: desempeña un papel igual en las representaciones de tiempo y en las de espacio. Considerada desde el punto de vista de la extensión, corresponde a la idea de federación. Aparece ligada, por otra parte, a una concepción litúrgica de la duración: el orden litúrgico que caracteriza una era y que tiene su fuente en un poder regulador de esencia limitada, parece emanar de una especie de centro de emisión que determinan simultáneamente la proclamación de un calendario y la inauguración de una capital federal. La idea de que toda duración no se concibe sin un centro, no ha pasado sin artificio de las unidades de tiempo de naturaleza propiamente social (como son las eras) al año, unidad de duración convencional, pero ligada a los datos de la experiencia. Sólo ha sido posible aplicarla a una duración definida por el curso de los astros en virtud de un enlace prestablecido de las representaciones de tiempo y de espacio.

Una antigua tradición[35] quiere, como se ha visto, que los soberanos de tiempos pasados realizaran periódicamente una vuelta en torno del Imperio, comenzando por levante, siguiendo el curso del sol, de modo que adaptaran exactamente los tiempos a los espacios. Estos soberanos sólo estaban obligados a imitar al sol cada cinco años. Una vez hecha esta conmemoración *quinquenal* de la promulgación del calendario, podían, durante cuatro años completos, permanecer en la capital. Entonces, indicaban el centro del espacio después de haber trazado los contornos. Habían también definido el ciclo de las estaciones, a la vez que conmemoraban la fundación de una era. Pero, en el curso de su circunvalación, no habían podido fijarle centro al año.

Según otra tradición,[36] una capital no merece este nombre si no posee un *Mingtang*. El *Mingtang* constituye una prerrogativa propiamente real y la señal de un poder sólidamente establecido. Es una Casa del Calendario, en la

que se ve como una concentración del universo. Edificada sobre una base cuadrada, porque la tierra es cuadrada, esta casa debe estar recubierta de una techumbre de balago, redonda a la manera del cielo. Cada año y durante todo el año, el soberano circula bajo este techo. Situándose en el oriente propicio, inaugura sucesivamente las estaciones y los meses. La estación que él hace, en el segundo mes de la primavera, revestido de verde y situado en pleno este, equivale, puesto que no se equivoca respecto al sitio ni respecto al emblema, a una visita equinoccial del levante. Pero el jefe no puede proseguir indefinidamente su circulación periférica, so pena de no llevar jamás las insignias que corresponden al centro, patrimonio del soberano.

Así, cuando ha acabado el tercer mes del verano, interrumpe el trabajo que le permite singularizar las diversas duraciones. Entonces, se viste de amarillo, y dejando de imitar la marcha del sol, va a situarse en el centro del *Mingtang.* Si quiere animar el espacio, es necesario que ocupe este sitio real, y apenas se detiene aquí parece animar el tiempo desde él: ha dado un centro al año. Para permitirle al soberano ejercer su acción central, ha tenido entre el sexto mes, que señala el fin del verano, y el séptimo, que es el primero del otoño, que instituirse una especie de tiempo de reposo que se cuenta como un mes, si bien no se le atribuye ninguna duración definida.[37] Sólo tiene una duración razonable; ésta no les quita nada a los doce meses ni a las estaciones, y sin embargo, está lejos de ser nula: equivale al año entero, por cuanto parece residir en ella el motor del año.

El tiempo está constituido por la sucesión cíclica de las eras que, sin excepción, dinastías, reinados, periodos quinquenales, los mismos años, deben ser asimiladas a una liturgia, y todas, incluso el año, tienen un centro. No se concibe, en efecto, un orden litúrgico o geográfico,

temporal o espacial, sin suponer que tiene, si cabe decirlo así, por garantía un poder eminente cuyo puesto, visto en el espacio, parece central. Esta concepción traduce un progreso de la organización social, orientada, en adelante, hacia un ideal de jerarquía y de estabilidad relativa. La noción de centro, cuya importancia señala este progreso, está lejos de ser primitiva: ha sustituido a la noción de eje. El papel desempeñado por esta última permanece sensible en los almanaques de la edad feudal, donde se ve que los días contiguos a los dos solsticios merecen un respeto particular.[38] Este papel es más sensible aún en diversos mitos de espíritu arcaico. En ellos, se ha conservado el recuerdo de una época en la que la concepción de una ordenación jerárquica del espacio y del tiempo tendía a reemplazar una representación del universo y de la sociedad simplemente fundada sobre las ideas de oposición y de alternancia.

Yao, sin pensar en visitar el Imperio ni en circular en un *Mingtang*, puso orden en el mundo limitándose a enviar a los cuatro polos cuatro delegados de la astronomía; Chuen consiguió a su vez instaurar un orden nuevo limitándose a expedir cuatro desterrados a los cuatro montes polares. Los delegados de Yao[39] eran los dos hermanos Xi y los dos hermanos Ho. *Xihe* es el sol o más bien, la Madre de los Soles, que son diez (uno para cada uno de los días del ciclo denario). *Xihe* es *uno,* como es diez, pero ante todo, es *una pareja,* por cuanto la Madre de los Soles está casada. También Xi y He son una pareja de astrónomos, pareja compleja: hay 3 Xi y 3 He. Sin embargo, forman un total, no de 6, sino de 4 desde que se les han distribuido las estaciones y los orientes. Es porque Yao, arrebatando sus jefes a estos coros opuestos, ha tenido el cuidado de conservar en la capital –próximas emanaciones de su poder regulador– al mayor de los tres Xi y al mayor

de los tres He. Con estos primogénitos forma una triada augusta y central. Si se quiere contarla por 1, se encuentra constituido un centro en medio del cuadrado. Como un sol, central y fijo, la autoridad eminente del jefe brilla en él de un modo estable, mientras se manifiesta, cuartelada en los cuatro orientes, bajo el aspecto particular que conviene a cada uno de los cuadrantes del mundo. El año se distribuye desde entonces en *sectores,* a los cuales pueden prestar emblemas tomados de las *estaciones.* Estos sectores radiantes parecen emanar de un Sol-señor condenado a dividirse, porque debe regentar los diferentes espacios. Es, sin embargo, 6 y no 4 (o 5) el verdadero número de una familia solar, así como el simple enfrentamiento por bandas y no la repartición en cuadro es lo que marca la primera división del espacio.

Conocemos otros hijos del Sol, aparte los Xi y los He: no sólo eran seis, como estos últimos, sino que sabemos, además, que salieron del vientre de su madre *3 por la izquierda* (= este) y *3 por la derecha* (= oeste).[40] De la misma manera también que los Xi y los He, los desterrados por Chuen,[41] que renuevan sus virtudes en los cuatro orientes, parecen ser cuatro, y sin embargo, forman también una doble banda de tres. Uno de ellos se llama Tres-Miao. Los demás componen un trío en el que dos comparsas enmarcan a un personaje poderoso. Éste, llamado Gun, debía reinar, transformado en una tortuga de tres patas, en el extremo-*oriente* (= izquierda), sobre un Monte de los Pájaros. Frente a él, y también sobre un Monte de los Pájaros, pero en el extremo-*occidente* (= derecha), se erigían los Tres-Miao, Búho de *triple* cuerpo. Culpables de haber desarreglado el tiempo, los Tres-Miao fueron, en el curso de una fiesta danzada, domados por un héroe al que esta hazaña –él mismo danzaba revestido de plumas– le reportó el trono.[42] En cuanto a Gun,

que no supo danzar más que una danza impotente, fue sacrificado por Chuen, a quien le había disputado el Imperio.[43] Ahora bien, en los bailes de las viejas edades, los danzantes, se nos dice, se agrupaban de tres en tres.[44] Sabemos asimismo, por ejemplo significativo, que las fiestas de inauguración de una era nueva consistían en un combate ritual que oponía a dos jefes, encuadrados cada uno por dos ayudantes.[45] Representaban dos grupos *complementarios,* dos *mitades* de la sociedad que, *por relevo,* se repartían la autoridad.[46] Este principio de alternancia simple explica la oposición, frente a frente, de los actores. En vez de formar el cuadro, se disponían, sobre el área ritual, a una y otra parte de una línea axil que separaba los dos campos. La representación del tiempo y del espacio, que los supone descompuestos en sectores uniéndose a un centro del que procede su poder para durar y coexistir, ha permitido tomar de las estaciones y de los orientes los emblemas destinados a particularizar las duraciones, así como las extensiones. Esta concepción procede de una representación más antigua. Los elementos de esta última se derivan enteramente, no de simples sensaciones individuales o de la observación de la naturaleza, sino de usos puramente sociales. Son tomados de la imagen que ofrecen, en circunstancias particularmente conmovedoras, dos bandos que se enfrentan en una justa ritual. Antes de que los juegos de la política feudal pudieran hacer alternar en el puesto soberano a los representantes de las diversas virtudes que expresaban los aspectos particulares de la duración y de la extensión, era un combate ritual el que conducía alternativamente al poder a los representantes de los dos grupos complementarios. Un ritmo a dos tiempos, fundado en la simple oposición y en la alternancia simple, dirigía entonces la organización social. Dirigía, también, las representaciones gemelas de tiempo y espacio.

Este ritmo simple es el que impone a la vida de sociedad una necesidad periódica de reconstrucción. El espacio está hecho de extensiones tan pronto llenas como diluidas; se vacía y se extenúa allí donde parece faltar toda vida social; parece residir enteramente en el recinto sagrado de las reuniones federales. La duración está hecha de tiempos débiles y de tiempos fuertes: parece refugiarse por entero en los periodos de fiestas y asambleas plenarias. Las palabras *hui* y *ji* significan las dos: tiempo, en el sentido de ocurrencia; *ji* evoca, sobre todo, la idea de cita o de término; *hui* , la de reunión (mercado, feria, fiesta), de congregación, de sociedad. La duración sólo es verdaderamente ella misma, intacta y densa, en las ocasiones enriquecidas por la vida en común que forman época y parecen fundar el tiempo.

La estación que los rituales sabios imponen una vez al año al soberano erigido en el centro del *Mingtang,* como si fuera el eje del año, parece corresponder a un periodo de retiro durante el cual los jefes antiguos debían confinarse en lo más profundo de su morada.[47] Acerca de la duración de este retiro, los diversos datos míticos no están de acuerdo: continuaba durante doce días, se dice, o bien terminaba al séptimo día. Hay motivos para pensar que los seis o doce días de retiro estaban consagrados bien a los seis animales domésticos, bien a los doce animales que son los emblemas de los doce meses.[48] Estos días eran empleados en ritos y observancias[49] que permitían pronosticar (o, mejor dicho, determinar con ayuda de los presagios) la prosperidad de las crías y el éxito de las cosechas. En los doce días, por ejemplo, se veía una prefiguración de los doce meses del año. Se consideraba este periodo privilegiado como una especie de *tiempo concentrado, equivalente a la duración entera del año.* La longitud variable que se le atribuye se explica por la concurrencia de dos definiciones sabias del año y la existencia de un calendario lunisolar. El año solar

se estimaba en 366 días; el año religioso sólo contaba 360. A los doce meses lunares se les atribuyó primeramente 29 días (el día decimoquinto ha estado considerado siempre como el de la luna llena y el centro del mes) y después se elevó a 30 días la duración de seis de ellos. La duración total de las doce lunaciones [(348 o) 354 días] era inferior en seis días (o en doce) a la del año religioso y en doce (o en dieciocho) días a la del año solar. Esto, en la práctica, conducía a adoptar el sistema de los *ciclos quinquenales* y de los meses intercalares: se atribuyó 354 días y doce meses a los primero, segundo y cuarto años de cada ciclo, y trece meses y 384 días a los años tercero y quinto.[50] Sin embargo, el pensamiento religioso no dejó de conceder una especie de existencia separada a los doce primeros días del año.[51] Con estos días de naturaleza particular parece relacionarse una fiesta cuyo nombre puede entenderse en el sentido de: fiesta de *la* (más) *larga* noche. Este sentido se impuso desde que se tuvo la idea de hacer pasar por los solsticios el eje del año, y desde que se vio en el solsticio de invierno un punto inicial. Pero el comienzo del año chino es, por principio, variable: fijando las horas, los días y los meses iniciales es como las diferentes dinastías determinaron sus insignias y su calendario, de modo que singularizaran el tiempo de su dominación. Hecho notable: el comienzo del año sólo ha oscilado siempre entre los diversos meses de la estación fría. La fiesta invernal, desde el origen, no ha sido una fiesta solsticial: su nombre puede querer decir: fiesta del *alargamiento* de las noches –y ciertamente presenta todos los caracteres de una fiesta de las cosechas–. Su duración, al principio muy larga, estaba de hecho determinada por límites reales, los del hielo y deshielo.[52] Con sus ceremonias iniciales y terminales se extendía a todo el periodo invernal, hasta el extremo de haber podido extraerse de ello muchos episodios rituales: atribuidos a los meses octavo y décimo,[53]

han señalado los dos extremos de un eje equinoccial del año. Las ceremonias de la liturgia anual tuvieron entonces tendencia a repartirse en consideración, a la vez, a este eje equinoccial y al solsticial: así es como, conformándose a una división del espacio por *cuadrantes,* un orden litúrgico, fundado en la división del año en cuatro estaciones, sirvió para marcar la cadencia del tiempo. Pero se debe notar que una de las extremidades de la cruz ha permanecido vacía de valor religioso o poco menos: corresponde simplemente a las vacaciones de verano, simple periodo de inactividad y de abstracción. Las vacaciones de invierno tienen otra importancia. Aun reducidas a seis o doce días, parecen valer tanto como el año entero.

Deben este valor al hecho de que han acabado por reabsorber en ellas toda la potencia emanada de las fiestas del periodo de inactividad.[54] Éste, que se intercala entre dos años reales, entre dos campañas agrícolas, encierra en sí el único tiempo que *cuenta* y que *data.* Es el periodo en que los hombres, que la vida de los campos no dispersa ya, se reúnen en las aldeas y los poblados. A una duración profana, egoísta, monótona y vacía de emociones, sucede entonces una duración que llenan las esperanzas religiosas y la actividad creadora propias de los ejercicios realizados en común. Un ritmo simple opone –como un tiempo débil a un tiempo fuerte– el periodo de vida diseminada, en el que no subsiste más que una actividad social latente, al periodo de congregación consagrado por completo a la reconstrucción de los lazos sociales. Este ritmo no está calcado *directamente* del ritmo estacional. Si parece depender del conjunto de las condiciones naturales que dirigen la existencia de una sociedad que vive sobre todo de la agricultura, es porque la estación durante la cual la tierra ya no acepta el trabajo humano se ofrece como el tiempo en que los hombres pueden ocuparse más cómodamente

de intereses que no son profanos. La naturaleza ofrece la señal y procura la ocasión; pero la necesidad que impulsa a aprovechar la estación y a advertir la señal, tiene su fuente en la misma vida social. Una sociedad no puede durar sin recrearse. Los chinos fueron conducidos a pensar que el tiempo no podría subsistir en reconstrucciones periódicas, porque ellos mismos se sentían obligados a reunirse periódicamente en asambleas. Como las fiestas en que el grupo humano volvía a tomar vida se celebraban durante cada "estación muerta", imaginaron que la renovación del tiempo debía hacerse cada año. De aquí procede, con la misma idea de un ciclo anual y la preocupación de volver a hallar el equivalente en la naturaleza, el deseo de unir en lo sucesivo cada una de las manifestaciones de la vida social a una señal exterior proporcionada por las manifestaciones naturales. Pero las viejas fiestas de la temporada del paro sólo expresaban, en principio, necesidades de orden humano, necesidades propiamente sociales.[55] La prueba nos la da el hecho de que su primero y principal objeto no fue merecer felices estaciones o un buen año, sino obtener la perpetuidad de la agrupación social.

Ésta, para conseguirlo, ponía en movimiento todas las fuerzas de que podía disponer. Lo gastaba todo y se gastaba por entero: vivos y muertos, seres y cosas, bienes y productos de toda clase, tanto los humanos como los dioses, las mujeres con los hombres, los jóvenes frente a los viejos, todos se mezclaban entonces en una orgia ávida y vivificadora. Las justas que preparaban esta comunión total buscaban, sobre todo, poner frente a frente, de todos los modos posibles, a los difuntos y a los vivos, a los viejos y a los jóvenes, a todo el pasado y a todo el porvenir. Así se establecía entre las generaciones una continuidad de la que se aprovechaba el mismo tiempo –de tal suerte, que su *reconstrucción* se parecía a un rejuvenecimiento–. Desde

entonces, se pudo imaginar que se celebraba la fiesta con intención de inaugurar el año nuevo y preparar el éxito a la próxima campaña agrícola. Los regocijos terminaban, sin embargo, con una aclamación que se propagaba indefinidamente de unos a otros: "¡Diez mil años! ¡Diez mil años!".[56] Cuando la fiesta fue celebrada en provecho de los jefes investidos del poder de hacer durar y coexistir, este vítor pareció corresponder a una aclamación de advenimiento, a un anhelo dinástico, a la inauguración de una era. Empleado para designar al jefe, servía también para concentrar en su persona una potencia de vida que implicaba ilimitadas esperanzas de perpetuación.[57] En los tiempos en que la fiesta de la larga noche se confundía aún con la asamblea invernal de una comunidad campesina, con este grito de "¡Diez mil años!" se *significaba,* sobre todo, la confianza de una raza en el éxito de sus labores, éxito incesantemente renovado y que le garantizaba al grupo humano una especie de perennidad. Vacía y como sin fuerza en la corriente de los días, la duración, en el curso de las asambleas de la estación en que cesaba el trabajo, se llenaba de súbito de realidad viviente. Rica de esperanzas y de recuerdos confundidos, se impregnaba de este poder de realización que señalaba los deseos exaltados por la acción en común. Todo el pasado, todo el porvenir, el tiempo entero (con el espacio entero) parecían condensarse en las ocasiones santas (unidas a lugares sagrados) en las que un grupo humano llegaba a concebirse como una unidad permanente y *total.*

*

En las civilizaciones en que la actividad social no cesa de ser intensa, la continuidad parece ser un carácter esencial del tiempo. Llevada a un máximo de intensidad durante el retiro invernal, la vida social de los antiguos chinos,

desde que la reanudación de los trabajos profanos obligaba a los hombres a la dispersión, se hallaba bruscamente reducida a poca cosa. Así, el tiempo (y el espacio) parecían presentar una densidad entera en los únicos (lugares y) momentos reservados a las asambleas y a las fiestas. Ligados a espacios llenos, tiempos fuertes alternaban con tiempos débiles, ligados éstos a espacios vacíos. La necesidad de una reconstrucción rítmica del sentimiento social entraña la idea de que el espacio y el tiempo poseían en común una constitución rítmica. Esta constitución rítmica, cuyo principio se halla en la antítesis de los periodos de dispersión y de concentración, se expresó al principio por las ideas conjuntas de oposición y de alternancia simples, y la representación del espacio y del tiempo implicó desde el origen el sentimiento de una diferencia de valor entre dos cualidades de extensión y de duración.

Por otra parte, la extensión y la duración no parecían existir plenamente más que allí donde estaban socializadas: sometidas a la necesidad de una creación periódica, parecieron emanar de una especie de centro. Esto permitió a las representaciones espaciales reaccionar contra la representación del tiempo que, en un principio, las había informado. A la idea de que las extensiones, como las duraciones, eran de valor desigual, se añadió la idea de que las duraciones, como las extensiones, eran de naturaleza variada. Este progreso se realizó cuando la representación del espacio fue dirigida, no ya por el espectáculo de dos campamentos guarnecidos por las bandas que se contemplaban frente a frente, sino por el de una formación en cuadro, reabsorbida la línea axil que separaba a ambas partes por un centro ocupado por un jefe. Esta última disposición tiene por principio un acrecentamiento de la complicación de la estructura social. Ésta no descansa ya en una división en dos grupos

complementarios que dominan alternativamente. Tiene por fundamento una organización federal. Situado en un punto de convergencia, el soberano, cuya virtud regenta la confederación, parece ocupado en unificar lo diverso. En el curso de las fiestas federales, esta diversidad aparece repartida en cuatro cuadrantes: también toma sus emblemas de los cuatro orientes. El espacio se encuentra de este modo diversificado en extensiones orientadas: el tiempo parece descomponerse al punto en duraciones provistas de atributos estacionales. Si los grupos de una confederación ya no alternan en el poder según el ritmo simple que corresponde a dos grupos complementarios, un principio de relevo continúa regentando la organización feudal. Esto sucede porque el tiempo parece formado de eras que, sucediéndose de manera cíclica, son ellas mismas imaginadas con el aspecto de ciclos. Así se explica la teoría de las "cinco virtudes soberanas", tan pronto situadas en un puesto central de mando como relegadas en cuarentena a los cuatro límites del Imperio. Pero el espacio, después de haber, por el hecho de su división en cuadrantes, impuesto al tiempo un ritmo quinario, debe tomarle él mismo este ritmo. Así se explica la división de la extensión en cinco cuadrados encajados, espacios jerarquizados a los que distingue su grado de cohesión: éste es señalado, en cada uno de ellos, por la periodicidad característica del ritmo de reconstrucción que le es propio.

Los chinos no se han preocupado en absoluto de concebir el tiempo y el espacio como dos medios homogéneos, aptos para contener conceptos abstractos. Los han descompuesto conjuntamente en *cinco* grandes rúbricas, de las que se sirven para repartir los emblemas que señalan la diversidad de las ocasiones y de los lugares. Esta concepción les ha proporcionado los marcos de una especie de arte total: apoyado en un saber que nos parece

absolutamente escolástico, este arte tiende a realizar, con el simple empleo de emblemas eficaces, una ordenación del mundo que se inspira en la ordenación de la sociedad. Por otra parte, los chinos han evitado ver en el espacio y el tiempo dos conceptos independientes o dos entidades autónomas. Advierten en ellos *un* complejo *de rúbricas* identificadas con conjuntos actuantes, con agrupamientos concretos. Lejos de parecerles incoherentes, los juegos de estas rúbricas les parecen dirigidos por un principio de orden: este principio se confunde con el sentimiento de la eficacia del ritmo. Manifiesta en el dominio de la organización social, esta eficacia no parece tener el menor valor cuando se trata de organizar el pensamiento. Vamos a ver que este mismo sentimiento de la eficacia universal del ritmo se encuentra en el fondo de la concepción del *yin* y del *yang*.

Capítulo II

El yin y el yang

La filosofía china (por lo menos en toda la parte conocida)[58] está dominada por las nociones de *yin* y de *yang*. Todos los intérpretes lo reconocen así. Todos, también, consideran estos emblemas con ese matiz de respeto que se tributa a los términos filosóficos y que obliga a ver en ellos la expresión de un pensamiento erudito. Dados a interpretar el *yin* y el *yang* atribuyéndoles estrictamente el valor que parece concordar con las creaciones doctrinales, se apresuran a calificar estos símbolos chinos con términos tomados del lenguaje definido de los filósofos de Occidente. Así, declaran simplemente que el *yin* y el *yang* son ya *fuerzas,* ya *sustancias.* Los que los tienen por fuerzas –como es la opinión generalizada entre los críticos chinos contemporáneos– hallan en

ello la ventaja de relacionar estos antiguos emblemas con los símbolos que emplea la física moderna.[59] Los otros, los occidentales, tratan de reaccionar contra esta interpretación anacrónica.[60] Afirman, pues (todo lo opuesto), que el *yin* y el *yang* son sustancias –sin pensar en preguntarse si, en la filosofía de la antigua China, existe la menor apariencia de una distinción entre sustancias y fuerzas–. Argumentando con base en su definición, atribuyen al pensamiento chino una tendencia hacia un dualismo sustancialista y se predisponen a descubrir en el *dao* la concepción de una realidad análoga a un principio divino.[61]

Para escapar a toda prevención, conviene pasar revista al empleo antiguo de los términos *yin* y *yang* –evitando todo pedantismo cronológico y pensando en los peligros de la prueba por ausencia–. La tradición china hace remontar a los primeros astrónomos la concepción del *yin* y del *yang*:[62] de hecho, se halla mención de estos símbolos en un calendario cuya historia puede ser seguida a partir del siglo III antes de nuestra era.[63] Está de moda, en nuestros días, atribuir a los teóricos de la adivinación la primera idea de una concepción metafísica del *yin* y del *yang*: estos términos aparecen, en efecto, con bastante frecuencia en un opúsculo referente al arte adivinatorio. Este tratado ha pasado durante mucho tiempo por ser obra de Confucio (principios del siglo V). Hoy se prefiere datarlo en los siglos IV-III.[64] Los teóricos de la música no han dejado nunca de fundar sus especulaciones en el tema de una acción concertante *(diao)* atribuida al yin y al yang. Este tema es uno de los que prefiere evocar muy particularmente Zhuangzi, autor del siglo IV, cuyo pensamiento se une a la corriente daoísta.[65] Una alusión, breve y precisa, a esta acción concertante, se encuentra en un pasaje de Mozi:[66] como la doctrina de Confucio, la de Mozi se entronca a una tradición de pensamiento humanista. Su

obra data de fines del siglo v a. de C. Añadamos que los términos *yin* y *yang* figuran en la nomenclatura geográfica: ésta, por lo menos en lo que respecta a los lugares santos y a las capitales, se inspiraba ciertamente en principios religiosos. En el periodo que va del siglo v al III, los símbolos *yin* y *yang* figuran empleados por teóricos de orientaciones muy diversas. Este empleo tan amplio da la impresión de que estos dos símbolos señalan nociones que inspiran un vasto conjunto de técnicas y de doctrinas.

Esta impresión se encuentra confirmada apenas se dispone uno a verificar en el *Shijing* el uso de las palabras *yin* y *yang.* Ordinariamente se desdeña tenerlo en cuenta. Se supone que no se puede tratar más que de empleos vulgares a los cuales se les niega todo interés filosófico. El *Shijing,* sin embargo, cuando se trata de un estudio de términos y de nociones, proporciona el fondo más sólido: esta colección poética, cuya compilación no puede ser posterior a los comienzos del siglo v, es, de todos los documentos antiguos, la que ha resistido mejor las interpolaciones. En la lengua del *Shijing,* la palabra *yin* evoca la idea de tiempo frío y cubierto,[67] de cielo lluvioso;[68] se aplica a lo que es interior *(nei),*[69] y por ejemplo, califica el retiro oscuro y frío donde, durante el verano, se conserva el hielo.[70] La palabra *yang* revela la idea de soleamiento[71] y de calor;[72] puede servir, también, para pintar el varonil aspecto de un danzarín en plena acción;[73] se aplica a los días primaverales, en que el calor solar comienza a hacerse sentir con fuerza,[74] y también al décimo mes del año, en que comienza el retiro invernal.[75] Las palabras *yin* y *yang* señalan aspectos antitéticos y concretos del tiempo, y asimismo, idénticos aspectos del espacio. *Yin* se llama a las vertientes sombreadas, al *hubac* (norte de la montaña, sur del río); *yang,* a las vertientes soleadas (norte del río, sur de la montaña) y al *adret,*[76] buena exposición para una capital.[77]

Ahora bien, cuando se trataba de determinar el emplazamiento de la ciudad, el fundador, revestido de sus ornamentos sagrados, comenzaba procediendo a una inspección de los sitios en que se desarrollaban las operaciones adivinatorias: esta inspección era calificada de examen del *yin* y del *yang* (o si se quiere traducir, examen de las vertientes sombreadas y soleadas).[78] Sin duda, es útil recordar aquí que el décimo mes del año calificado de mes *yang* por el *Shijing,* es aquel en que los ritos ordenaban comenzar las construcciones: se debe pensar que entonces se escogía el sitio. Los primeros días de primavera son aquellos en que las construcciones han de estar terminadas, y sin duda inauguradas;[79] a estos días conviene también el epíteto *yang.* Estos testimonios, los más antiguos y ciertos de cuantos se posee, no pueden ser desdeñados. Señalan la riqueza concreta de los términos *yin* y *yang.* Estos símbolos parecen haber sido utilizados por técnicas variadas; pero todas son técnicas rituales que se unen a un saber total. Este saber es el que, por análisis de las representaciones de tiempo y espacio, ha podido hacer presentir la importancia y la antigüedad. Tiene por objeto la utilización religiosa de los sitios y de las ocasiones. Dirige la liturgia y el ceremonial: el arte topográfico lo mismo que el arte cronológico.

*

De este saber depende el conjunto de las técnicas llamadas adivinatorias. Por consiguiente, no debe asombrarnos (tengamos aquí en cuenta los azares que han presidido la conservación de los documentos) que las más antiguas explicaciones conocidas sobre el *yin* y el *yang* estén contenidas en el *Xizi,* pequeño tratado anexo al *Yijing* (único manual de adivinación que no se ha extraviado). Tampoco tiene nada de asombroso que el autor del *Xizi,* hable del *yin* y del *yang* sin pensar en darles una definición.[80] Basta, verdaderamente, leer sin prejuicios para advertir que procede por alusión a nociones conocidas. Se va a ver incluso que el único aforismo

que contiene las palabras *yin* y *yang* en que podamos adivinar la idea que se formaba de estos símbolos aparece como una fórmula hecha, como un verdadero centón: en este mismo hecho reside la única probabilidad que tenemos de llegar a interpretar este aforismo.

"¡Una (vez) *yin, una* (vez) *yang (yi yin yi yang), está allí el dao!",*[81] escribe el *Xizi.* En este adagio hay que adivinarlo todo. La traducción más literal corre el riesgo de falsear el sentido. La que yo acabo de dar es tendenciosa: sugiere la interpretación: "un tiempo de *yin*, un tiempo de *yang*…" Sin duda, hay probabilidades de que un autor preocupado por la adivinación vea las cosas desde el punto de vista del tiempo; sin embargo, tomada en sí misma, la fórmula podría leerse también "un *(lado) yin*, un *(lado) yang*…" Lo que se ha aprendido sobre el enlace entre las representaciones de espacio y de tiempo permite ya rechazar como parciales estas dos interpretaciones. Hay motivo para presumir que las ideas de alternancia y de oposición son sugeridas, las dos a la vez, por la aproximación de los emblemas *yin*, *yang* y *dao*. Pero no es esto todo: la única transcripción es ya interpretativa, por cuanto supone el empleo de mayúsculas o minúsculas. Debe escribirse:

{ Primero el Yin, después el Yang,
{ Aquí el Yin, allá el Yang, } ¡allí está el Dao!

o bien

{ Un tiempo yin, un tiempo yang,
{ Un lado yin, un lado yang, } ¿allí está el Dao?

¿Se trata de Sustancias o de Fuerzas (digamos, con mayor prudencia, de Principios) que alternan o que se oponen? ¿O bien se trata de aspectos opuestos y alternantes? Es imposible decidir nada intentando fijar seguidamente el sentido de la palabra *dao:* todo lo que el *xizi* podría

enseñarnos es que esta frase señala una noción emparentada con las ideas de *yi* (mutación), de *bian* (cambio cíclico), de *tong* (interpenetración mutua). Un solo camino tenemos abierto. El aforismo del *xizi* es notable por su forma: cabe esperar el esclarecimiento del sentido si se le relaciona con fórmulas que presenten una constitución análoga.

El *xizi* proporciona dos de estas fórmulas. Al comienzo del tratado figura un pasaje destinado a hacer sensible la exacta correspondencia que existe entre las manipulaciones adivinatorias y las operaciones de la naturaleza. Al aforismo *"una* (vez) *frío, una* (vez) *calor"* o "*un* (tiempo de) *frío, un* (tiempo de) *calor",* le sigue inmediatamente una fórmula que evoca las revoluciones del sol y la luna. Precede la indicación de que el *dao*, bajo el aspecto de *jian (jian dao),* constituye el macho y que *xuen (xuen dao)* constituye la hembra.[82] Toda la tradición reconoce en *jian* y en *xuen* –que son líneas indivisas o líneas discontinuas, los símbolos primordiales de la adivinación– la representación gráfica del *yang* y del *yin*. El *Xizi,* en otro lugar, asimila *Xuen,* símbolo femenino, a la puerta cuando está cerrada –la hembra se mantiene oculta y forma interiormente *(nei)* el escondrijo del embrión– y *qian,* símbolo macho, a la puerta que se abre –el varón se expande y se produce; produce, retoña, crece *(cheng);* se exterioriza *(wai)–.*[83] Después de esto, el autor añade *"una* (vez) *cerrada, una* (vez) *abierta,* ¡allí está el ciclo de evolución *(bian)!,* un vaivén *(wang lai)* sin término, ¡allí está la interpenetración mutua *(tong)!"*[84] La correlación de estas fórmulas sugiere la impresión de que las nociones de *yin* y de *yang* se insertan en un conjunto de representaciones dominado por la idea de ritmo. Incluso se cree entrever que esta idea puede tener por símbolo *toda imagen* que registra dos *aspectos* antitéticos.

Una fórmula parecida nos proporciona el *Guicang.* Este es el título de un manual de adivinación perdido

desde hace largo tiempo.[85] Hay probabilidades de que el *Guicang* entroncará con las antiguas tradiciones religiosas de una manera mucho más estrecha que el *Yijing.* A juzgar por los fragmentos que nos quedan, abundaba en temas mitológicos.[86] Hemos conservado dos pasajes en que se trata de Xihe. A los astrónomos Xi y He atribuía la tradición, en tiempos de los Han,[87] la concepción del *yin* y del *yang*. Pero sabemos que Xihe es la madre de los soles o el mismo Sol. El *Guicang,* que nos habla en verso, lo conoce como tal. Describe su ascensión a lo largo de la Morera hueca, residencia solar y real, que se alza en el valle del levante *(yang).*[88] Es allí, dice, donde Xihe *"entrando y saliendo* (hace la) *oscuridad* (o la) *luz (hui ming)".* El *Guicang* escribe en otra parte: "Miradle subir al cielo *–un* (tiempo de) *luz, un* (tiempo de) *oscuridad (yi ming yi hui)*–, ¡es el hijo Xihe *–saliendo* del Valle del Levante!" Estos dos fragmentos son dignos de atención. Hacen aparecer el fondo mítico y la estrecha correspondencia de los temas de vaivén (puerta abierta y cerrada, entrada y salida) y de la oposición de la sombra y la luz. Muestran, también, que tenemos que habérnoslas con fórmulas estereotipadas, con refranes ricos de poesía.

Ya hemos visto anteriormente que estos centones son notables por una especie de equivalencia simbólica que les permite suscitarse unos a otros. El refrán

"yi ming yi hui" { ¡primero la luz, después la oscuridad!
¡aquí la luz, allí la oscuridad!

tan próximo por la forma y el sentido (por lo menos si no se olvidan las significaciones primeras de los términos *yin* y *yang*) del aforismo de *Xizi*

"yi yin yi yang" { ¡primero la sombra, después el soleamiento!
¡aquí, lo umbroso; allí, lo soleado!

se encuentra, tal cual, en un pasaje del *Zhuangzi.*

Está puesto –como en el *Xizi* el aforismo *“un* (tiempo de) *frío, un* (tiempo de) *calor”*– junto a una fórmula que evoca las revoluciones del sol y de la luna. Zhuangzi, en esta explicación que no tiene nada de propiamente daoísta, tiende, de manera explícita, a describir los juegos del *yin* y del *yang*.[89] Los describe más largamente en otro pasaje,[90] en el que se acumulan los refranes de la misma forma: “un (tiempo de) plenitud, un (tiempo de) decrepitud… un (tiempo de) afinamiento, un (tiempo de) espesamiento… un (tiempo de) vida, un (tiempo de) muerte… un (tiempo de) postración, un (tiempo de) resurrección…” Zhuangzi multiplica estos dichos en una página muy poética, en la que intenta dar una transposición literaria de una antigua sinfonía (podría ser que haya utilizado el libreto); esta sinfonía se relacionaba precisamente con el mito de Xihe: celebraba el estanque sagrado en el que la Madre de los Soles lava cada mañana el Sol naciente.[91]

Uno de los dichos que figuran en esta especie de poema merece una atención particular. Es el dicho: *“yi zing yi tchuo”.* Lo traduzco por la fórmula: “un tiempo de afinamiento, un tiempo de espesamiento”. *Zing* da la idea de lo puro, de sutil; *zhuo,* la idea de lo mezclado, de lo pesado. Estos términos opuestos hacen surgir la imagen de la hez que se deposita debajo de la parte clarificada de una bebida fermentada. Pueden servir para evocar los dos aspectos antitéticos de lo que llamaríamos materia o sustancia. Pero *zhuo* califica también los sonidos confusos y sordos, las notas bajas y graves; *zing,* los sonidos claros y puros, las notas agudas y altas.[92] Así, el dicho debe leerse como si significara

indistintamente	aquí lo sutil,	allí lo pesado
	↕	↕
	primero lo agudo,	después lo grave

Y en efecto, cuando Zhuangzi, con el deseo de revelar la constitución de todas las cosas, escribe con gran refuerzo de centones una especie de sinfonía cósmica, no parece que tenga la menor idea de una distinción entre la materia y el ritmo.[93] No piensa en oponer, como entidades independientes, fuerzas o sustancias, no supone realidad trascendente en ningún principio; se limita a evocar una selección de imágenes contrastantes. Ahora bien, el centón *yi zing yi zhuo* va seguido de una fórmula (también ésta parece implicar una metáfora musical) que tiene, sobre todo, el valor de un resumen: "El *yin* y el *yang* conciertan *(diao)* y se armonizan *(he)*",[94] tal es esta fórmula que Zhuangzi enuncia después de haber enumerado algunos de los contrastes significativos que revelan la constitución rítmica del universo. La antítesis del *yin* y del *yang* puede servir, al parecer (sin duda porque es particularmente conmovedora),[95] para evocar todos los contrastes posibles: de aquí la tendencia en encontrar en cada uno de éstos la antítesis del *yin* y del *yang*, que parece resumirlos todos. Esta antítesis nada tiene que ver con la de dos Sustancias, dos Fuerzas, dos Principios. Es, simplemente, la de dos Emblemas, más ricos que todos los demás en fuerza sugestiva. Los dos saben evocar, agrupados por parejas, todos los demás emblemas. Los evocan con tanta fuerza que tienen la traza de *suscitarlos,* a ellos y a su emparejamiento. También se atribuye al *yin* y al *yang* la dignidad, la *autoridad* de una pareja de *Rúbricas-maestras.* Con motivo de esta autoridad, la pareja *yin-yang* se ve atribuir esa unión armónica, esa acción concertante *(diao he)* que se imagina advertir en el fondo de toda antítesis y que parece presidir la totalidad de los contrastes que constituyen el universo.[96] Por una coincidencia significativa (que prueba el crédito de los centones y el hecho de que los filósofos se inspiran en la sabiduría común),

Mozi evoca también esta acción concertante *(tiao)* en el único pasaje en que nombra el *yin* y el *yang*. Este trozo (si no está interpolado) es el más antiguo fragmento filosófico que menciona estos símbolos.[97] Es interesante en otros respectos. Mozi habla del *yin* y del *yang* (después de haber indicado, él también, la antítesis del calor y del frío) en una explicación que da sobre el cielo y el curso del tiempo y que, por otra parte, es notable por el empleo de metáforas tomadas a la música. La acción concertante del *yin* y del *yang* (hecho no menos notable) no se da como teniendo sus principios en los mismos *yin* y *yang*. *Su fuente es el orden social.* El ritmo tiene, no un autor, sino una especie de *regente responsable,* el cual pertenece al mundo humano. La calidad de regulador del ritmo universal es una prerrogativa principesca, por cuanto la sociedad delega en el jefe una *responsabilidad* y una *autoridad* plenarias. "Un Rey Santo hace surgir en tiempo conveniente *(jie)*[98] las cuatro estaciones; hace concertar *(diao)* el *yin* y el *yang*, la lluvia y el rocío". Se ve que los dos grandes símbolos se hallan aquí situados en el mismo rango que la lluvia y el rocío.[99] Sin duda, es éste el rasgo más importante del pasaje. Permite confirmar lo que sugerían los análisis precedentes: el *yin* y el *yang* valen como emblemas y expresan *aspectos concretos.* Lo que Mozi desea evocar, en este caso, es precisamente la imagen que, tomada en su significación inicial, evocan estos dos emblemas; en efecto: cuando es mencionada junto a la oposición del rocío y de la lluvia, la oposición del *yang* y del *yin* señala ciertamente la antítesis de los aspectos umbrosos y soleados. Tendremos que explicar por qué esta antítesis, entre tantas otras, ha proporcionado los emblemas llamados a desempeñar el papel de rúbricas-maestras. Respecto a esto, tendremos que recordar que el contraste del *yin* y del *yang* compone una especie de espectáculo que un

orden musical parece dirigir. Lo esencial, por el instante, es advertir que nada invita a ver en el *yin* y en el *yang* sustancias, fuerzas, principios; no son más que emblemas provistos de una fuerza de evocación verdaderamente indefinida y, para decirlo bien, total.

La "teoría" del *yin* y del *yang* debe mucho, indudablemente, a los músicos –tal vez aún más que a los astrónomos y a los adivinos–. Pero, seguramente, adivinos, astrónomos y músicos han partido de una representación que, traducida en mitos,[100] procedía del pensamiento común. Este pensamiento parecía dominado por la idea de que el contraste de los aspectos concretos caracteriza el universo, así como a cada una de sus apariencias. Cuando (en razón de tal o cual preocupación de orden técnico) se considera el contraste desde el punto de vista de la duración (es el caso de las ciencias estrictamente adivinatorias, en la medida en que ellas se distinguen de la ciencia de los sitios y se preocupan sobre todo del conocimiento de las ocasiones), la oposición de los aspectos entraña la idea de su alternancia. Así se concibe que el mundo no presente ninguna apariencia que no corresponda a una *totalidad de orden cíclico (dao, bian, tong)* constituida por la conjugación de *dos manifestaciones alternantes y complementarias.* Pero esta conjugación no se opera menos en el dominio del espacio que en el del tiempo. La idea de alternancia puede ser sugerida tanto por una disposición espacial como por una temporal. La yuxtaposición de sectores radiantes la evoca exactamente igual que una sucesión en forma de ciclo. Lo mismo que, como hemos visto, en virtud de su enlace con el espacio y no por una extensión abusiva de los caracteres del tiempo concreto, el tiempo se descompone en conjuntos cíclicos, algunos de los cuales (el reinado y la era) se distinguen claramente del año. Esta observación conduce a presumir que el *yin*

y el *yang* han podido, como emblemas utilizados por los astrónomos, ser tomados como entidades cosmogónicas; pero que no corresponden, en el principio, a representaciones simplemente temporales. El pensamiento chino, común y hasta técnico, no separa jamás la consideración de los tiempos y de las extensiones. El hecho de que los términos adoptados para expresar la oposición cíclica de los aspectos constitutivos de toda realidad impliquen imágenes espaciales, nos da una nueva prueba. El aforismo del *Xizi: "yi yin yi yang"*[101] puede ser sustituido sin daño por la fórmula *"un* (tiempo) *yin, un* (tiempo) *yang",* cuando se interpreta desde el punto de vista de los adivinos. Pero implica, también, la idea: *"un* (lado) *yin, un* (lado) *yang".*[102] El único medio de no interpretarla de manera harto parcial consiste, pues, en leer: *"un* (aspecto) *yin, un* (aspecto) *yang* –en no olvidar que esta oposición suscita una imagen concreta y compleja, la de un aspecto de sombra conjugado con un aspecto de luz–, y de subentender, finalmente, que estos aspectos antitéticos son siempre sentidos como alternantes: parecen permutar no sólo cuando se considera la sucesión de los periodos de oscuridad (noche, invierno) y de los periodos luminosos (día, verano), sino también cuando se evoca simultáneamente el doble espectáculo de un paisaje en el que se podría pasar de una vertiente umbrosa *(yin: hubac)* a una vertiente soleada *(yang: adret).*

*

Como se ve, es difícil considerar los términos *yin* y *yang* como vocablos asignados arbitrariamente por astrónomos o adivinos a entidades inventadas por ellos. Estas palabras evocan, ante todo, una imagen, y esta es notable porque implica una representación ligada de los espacios y de los tiempos. La idea de alternancia, sin embargo, parece ha-

ber triunfado (por poco que sea) sobre la idea de oposición. Este hecho no debe ser desdeñado. Señala uno de los servicios que han prestado los símbolos *yin* y *yang*. Han sido utilizados como principios directores por los sabios que han organizado el calendario. Los chinos ven en el calendario una ley suprema.[103] Esta ley parece regir las prácticas de la naturaleza, porque es la regla que domina el conjunto de los hábitos humanos. En el empleo que se hace de los calendarios, el *yin* y el *yang* aparecen como los principios del ritmo de las estaciones. Si los sabios han podido confiarles este papel, es porque estos emblemas tenían el poder de evocar la *fórmula rítmica del régimen de vida* antiguamente adoptado por los chinos.

Después de haber hablado de la acción concertante del *yin* y del *yang*, Zhuangzi cita el dicho: "Los animales hibernantes comienzan a moverse". Siempre ligado (como sucede en este pasaje del *Zhuangzi)* a la idea de un despertar primaveral de la actividad del trueno, este tema es repetido por todos los calendarios, sabios o no. Según el *Yueling,* el trueno comienza a dejarse oír y los animales hibernantes salen de sus escondrijos –se encierran y el trueno cesa de manifestarse en dos momentos precisos del año solar: son los dos equinoccios, instantes dramáticos en que, se dice, las energías del *yin* y las del *yang* se balancean exactamente, aprestándose, unas u otras, a triunfar o a declinar. En el *Yueling,* en efecto, calendario sabio de base astronómica, el *yin* y el *yang* figuran con el aspecto de dos entidades antagonistas: una corresponde al conjunto de las energías destructivas (invierno), y la otra, al conjunto de las energías vivificantes (verano).[104] El *yin* y el *yang* no son mencionados en los calendarios más antiguos, en los que nada indica tampoco la necesidad de dividir el tiempo por medio de hitos obtenidos por la marcha del sol. Los momentos del año que los chinos hallaron primeramente

dignos de interés son únicamente aquellos que los centones bastaban para señalar. Estas observaciones campesinas sobre los hábitos de la naturaleza pueden, sin la ayuda de ninguna precisión de orden astronómico, indicar perfectamente a los hombres la sucesión de las tareas útiles. Por otra parte, hacen sensibles las principales reglas que presiden la actividad social. Así es como, por ejemplo, la desaparición y la reaparición de los hibernantes señalan, respectivamente, el comienzo y el fin de la estación de paro. Los hombres pasan este periodo dramático ocultos, también, en sus retiros de invierno. De hecho, el tiempo de reclusión no ha durado jamás del equinoccio de otoño al equinoccio de primavera. Asimismo, lejos de pensar en referir la salida de los hibernantes a un término del año solar, calendario antiguo, *muy al contrario,* hace comenzar el año en el instante fijado por este signo natural.[105] Ve en él el punto inicial de un ciclo litúrgico en el que todos los tiempos están determinados concretamente por las señales (actitudes de los animales, hábitos de la vegetación) que los centones rústicos saben registrar. Si los calendarios antiguos valían como leyes, era porque estaban hechos de proverbios. Hasta tardíamente no acumularon anotaciones astronómicas. El arte sabio del calendario hubo entonces de distribuir, con referencia a las señales celestes, las observaciones campesinas que se consideraban suficientes en otros tiempos para organizar la actividad social.[106] Entonces, también apeló explícitamente este arte a los símbolos *yin* y *yang*. Simples conceptos, productos artificiales de una concepción doctrinal, no hubieran tenido la virtud de establecer una correspondencia entre las observaciones proverbiales y las señales astronómicas. A despecho de la nueva fe que la astronomía les inspiraba, los técnicos del calendario pensaron en desembarazarse de una anotación rústica del tiempo hecha con signos

venerables. Aparentemente, en el mismo patrimonio de símbolos encontraron –prestos para transformarlos poco a poco en principios escolásticos– las nociones, que, muy concretas al principio, podían servir eficazmente de principios de clasificación.

El *yin* y el *yang* fueron llamados a organizar la materia del calendario porque estos emblemas evocaban con una fuerza particular la conjugación rítmica de dos aspectos concretos antitéticos. En efecto, el rasgo más notable del lote de temas utilizados por los calendarios es que se conjugan dos a dos, emparejándose de la misma manera que el *yin* y el *yang*. Los hibernantes llegan a sus retiros o los abandonan: los patos silvestres vuelan hacía el norte o hacía el mediodía. Según la teoría que sostienen los glosadores, los movimientos de *vaivén,* de *entrada* y de *salida,*[107] que expresan estos dichos opuestos, están dirigidos por el ritmo de la actividad solar: con este título, merecen señalar los juegos y los triunfos alternados del *yin* y del *yang*. Muy otro era el punto de vista del pensamiento mítico. Nos quedan de ello buenos testimonios.

Regulando su vida por la marcha del sol, las golondrinas, al decir de los sabios, señalan exactamente, con sus llegadas y partidas, los dos términos equinocciales; pero los calendarios agrícolas nos enseñan que las golondrinas no hacen más que desplazarse. En otoño se retiran a sus escondrijos marinos –mientras que los hibernantes (a saber: los roedores, los osos y también los leopardos)– se reintegran a sus escondrijos subterráneos.[108] Las informaciones de los mitos eran más precisas aún y más concretas. Las golondrinas *dejan* de ser golondrinas cuando se trata de pasar el invierno: al penetrar en sus retiros acuáticos, se *convierten* en conchas. Los calendarios más sabios no han olvidado que una *fórmula de vida* análoga se imponía tanto a los gorriones como a las codornices. Al finalizar el

buen tiempo, los gorriones se zambullen en el mar o en el río Huai: durante la estación fría, en la que se ocultan, no son más que ostras. Asimismo, la codorniz es un topo que la primavera transforma cuando ha cantado ya todo el verano, se soterra y permanece siendo topo hasta la nueva estación.[109] Todo cambio de habitantes está ligado, como se ve, a la adopción de un nuevo régimen de existencia –el cual trae consigo un cambio substancial de aspecto; yo no digo un cambio de sustancia, por cuanto no se trata, en verdad, más que de una mutación–. Esta mutación es completamente análoga a aquellas de las que se ocupa el arte adivinatorio cuando considera las alternancias obtenidas substituyendo, uno por otro, los símbolos gráficos representativos del *yin* o del *yang*. Precisamente porque registran semejantes mutaciones, valen a título de señales los centones de calendario. La caza y la pesca están prohibidas mientras la carpa y el gavilán no hayan inaugurado con algún sacrificio la estación en que matan pájaros y peces. En el mismo momento en que el gavilán sacrifica, experimenta una mutación: desde la veda de la caza, vive con las costumbres y el aspecto de una paloma torcaz. Los hombres, por su parte, no vuelven a cazar hasta el instante en que, por efecto de un sacrificio que opera una mutación de emblemas, el signo del gavilán substituye en los cielos al de la paloma torcaz. Inversamente, para que las mujeres se ocupen de los gusanos de seda, es preciso que, sobre las moreras, resuene no el grito del gavilán que persigue su presa, sino el canto de la paloma salvaje.[110] Las mutaciones animales son los signos y los emblemas de las transformaciones de la actividad social. Estas últimas, como las mismas mutaciones, van acompañadas de cambios de hábitat, de variaciones morfológicas. Conocida es la importancia que ha conservado, aun en el *Xizi,* el tema del *vaivén* ligado a las ideas de *entrada* y de

salida. Se sabe, además, que el retiro y la vida oculta tienen el *yin* por emblema, mientras que el *yang* simboliza todas las manifestaciones activas. La tradición filosófica jamás ha dejado de ver, en uno, el símbolo de las actividades que se ostentan, y en el otro, el emblema de las energías replegadas y latentes. ¿No parece (mucho antes de la época en que la reflexión sabia se esforzara en atribuirles el valor de entidades cosmogónicas) que las nociones de *yin* y de *yang* estaban incluidas en los dichos antitéticos que daban la fórmula de vida de los animales, servían de señal a la actividad de los hombres, marcaban los tiempos del ritmo universal y merecían proporcionar los símbolos para presidir la organización del calendario?

Los técnicos del calendario han repartido las señales rústicas a lo largo del año. Con más o menos habilidad, las han ensamblado, una por una, a toda la serie de términos del año solar. Semejante reparto no se encuentra en los calendarios más viejos.[111] Por lo contrario, las señales abundan y se acumulan en los periodos en que los hombres cambian a la vez de género de vida y de hábitat. Por lo demás, estos calendarios antiguos apenas si se distinguen de los cantos de esperanza o de las acciones de gracias, encadenando, en verdaderas letanías, multitud de temas rústicos. Hemos conservado uno de estos cánticos que sabemos se entonaba en las asambleas campesinas de la estación de descanso. Todas las señales que la naturaleza, desde los años pasados, les había prodigado generosamente, las repetían los hombres a su vez, con la esperanza de obligar, con la eficacia de su canto, a la naturaleza a repetirlas de nuevo en los años venideros.[112] Estas letanías de proverbios debían un aumento de eficiencia a la disposición de los cantores y la organización de la fiesta. En verdad, sólo las conocemos por los rituales sabios. Se afirma en ellos que los particulares

debían formar en grupos orientados. Los jefes de coro representaban los aspectos alternantes y opuestos que constituyen el espacio y el tiempo; ellos representaban el cielo y la tierra, el sol y la luna, el sur y el verano, el invierno y el norte, la primavera y el este, el oeste y el otoño. Todos los actores, terminada la justa, comulgaban comiendo la carne de un perro: se la había hecho hervir en el este (puesto que el este es la primavera), punto de partida, se nos dice, de la actividad del *yang*.[113] Sin duda, se han deslizado buen número de sutilezas teóricas en estas descripciones o estas interpretaciones tardías. Seguramente no fue una concepción *elaborada* del *yin* y del *yang* la que dirigió inmediatamente la ordenación de la fiesta. Muy al contrario, lo que ha permitido elaborar esta concepción es el trabajo de reflexión para el que este arreglo ha proporcionado la materia. Las asambleas de la estación del descanso, en las que los hombres recordaban en verso y reproducían sin duda con sus gestos los hábitos de los animales,[114] se celebraban en un abrigo subterráneo, especie de casa comunal, de la que las tradiciones relativas al *Mingtang* y mitos tales como el de Xihe y el de la Morera hueca, han conservado el recuerdo. Los hibernantes y los pájaros emigrantes llevaban, en un escondrijo apropiado a su aspecto invernal, una vida tranquila y recoleta. Los hombres, por su parte, mientras esperaban que la venida de la primavera les permitiera romper el hielo que aprisionaba las aguas y la tierra, y encerrarla a su vez en un escondrijo bien sombreado,[115] se sometían, en la sombra, a un retiro: preparaban el despertar de sus energías para los días de la renovación. Estas prácticas y los sentimientos que las acompañaban explican una de las ideas que dominan la concepción sabia del *yin* y del *yang*. Los filósofos admiten que durante todo el invierno el *yang*, rodeado por el *yin*, sufría en el fondo de las fuentes subterráneas,[116] bajo la tierra helada, una especie

de prueba anual de la que salía vivificado. Se evadía de su prisión a comienzos de la primavera, golpeando el suelo con el talón: entonces, el hielo se fundía por sí mismo y las fuentes se despertaban.[117] Sin la menor metafísica, los antiguos chinos sabían comprender esta señal de liberación. No tenían más que escuchar la danza pataleante de los faisanes. Los hombres tenían muchos motivos para no ignorar las costumbres y actitudes de estos pájaros. Habían aprendido a danzar, para lo que se revestían con sus plumas, la danza de los faisanes. Sabían, pues, que éstos estaban preparados para dar impulso a la renovación, para hacer subir la savia, para desatar las aguas, para libertar el Trueno, pasando la estación de la calma confinados en retiros subterráneos o acuáticos, aquí con la apariencia de ostras y allá en forma de serpiente.[118] *"¡Un* (aspecto de) *dragón, un* (aspecto de) *serpiente!",* grita Zhuangzi[119] cuando quiere dar la fórmula de una vida bien reglamentada; nadie puede substraerse a la ley universal del ritmo: el sabio sabe plegarse a un régimen alterno hecho de actividad liberada y de retiro restaurador. Este régimen es el que seguían los antiguos chinos, pues su vida social estaba regida por una necesidad periódica de refección. Los mitos imponían el mismo régimen a los dragones, así como a los faisanes; así, el faisán podía proporcionarles a los hombres señales de acción y el dragón consejos de sabiduría. ¿Pero no es notable que el precepto con el cual resume Zhuangzi toda la experiencia de su nación haya sido tomado del tema de las *mutaciones rítmicas* y que revista exactamente la forma del aforismo del *Xizi: "Un* (aspecto) *yin, un* (aspecto) *yang?"*

Las nociones de *yin* y de *yang* han podido servir para organizar el calendario porque, como los refranes que forman éste, tales nociones tienen por fundamento *una ordenación rítmica de la vida social que es la contrapartida de una doble morfología.* Esta doble morfología se

traduce, en el dominio de los mitos, con el tema de las alternancias de forma. La necesidad de señales naturales conducía a atribuir a las cosas una fórmula de vida en la que podía hallarse el ritmo que animaba a la sociedad. Por un camino paralelo, se ha determinado esta fórmula de vida atribuyendo a las realidades escogidas para proporcionar las señales formas alternantes destinadas a servir sucesivamente de emblemas a los aspectos contrastantes que, en las ocupaciones, lo mismo que en el hábitat, toma sucesivamente la vida social. El universo, tal como lo hacía aparecer este conjunto de anotaciones míticas, parecía constituido por una colección de formas antitéticas, alternando de manera cíclica. Desde entonces, el orden del mando ha parecido resultar de la *interacción de dos* lotes de *aspectos complementarios.* Ha bastado que el *yin* y el *yang* fuesen considerados como los emblemas-maestros de estos dos agrupamientos opuestos para que los sabios hayan sido inducidos a atribuirles el valor de dos entidades antagonistas. Los adivinos han visto en ellos los principios de toda mutación. Los astrónomos, con la misma facilidad, han hecho de ellos dos principios cosmogónicos considerados como responsables del orden de las estaciones y del ritmo de la actividad solar. Incluso en estos empleos técnicos, el origen social y el valor concreto de estos dos emblemas permanecen sensibles. La oposición clásica del *yin* y del *yang* tomados por símbolos de las energías latentes o actuantes, ocultas o manifiestas, recuerda exactamente la vieja fórmula de la vida social, que tan pronto se consumía en los campos soleados como se restauraba en la oscuridad de los retiros invernales.

*

Un lote de refranes que señalan los aspectos alternantes ha sido escogido para dar la fórmula y para señalar los tiempos del ritmo que dirige la actividad de los hombres y parece

presidir la vida del universo. Estos refranes tienen la apariencia de fórmulas poéticas. ¿Por qué se les ha tomado de la poesía y por qué, además, se complacen ordinariamente en expresar la idea del ritmo de las estaciones con ayuda de metáforas musicales? ¿Por qué motivos, en fin, el *yin* y el *yang* han merecido ser tratados como los emblemas-maestros de esta colección de símbolos antitéticos?

Los términos *yin* y *yang,* incluso cuando los emplea un pensamiento sabio y técnico, no sirven simplemente para designar entidades antagonistas. Sirven también para rúbricas de dos clases opuestas de símbolos. Si se tiende a considerarlos como principios eficientes, se tiende también, simultáneamente y en la misma medida, a ver en ellos rúbricas eficaces. Forman, a la vez, una *pareja de actividades alternantes* y un *agrupamiento bipartito de formas alternadas.* Presiden la clasificación de todas las cosas. Los chinos, en efecto, han conseguido organizar su pensamiento sin pensar verdaderamente en constituir especies y géneros. Se contentan con diversas reparticiones de base numérica y dotan, si cabe decirlo así, la simple bipartición con una especie de potencia soberana en materia de clasificación. Sin embargo, en su lengua (y el contraste merece ser subrayado) la idea de género (en el sentido gramatical de la palabra) no parece desempeñar ningún papel. El chino ignora la categoría gramatical de género, mientras que el pensamiento chino está completamente dominado por la categoría de sexo. Ninguna palabra puede ser calificada de masculina o femenina. En cambio, todas las cosas, todas las nociones están repartidas entre el *yin* y el *yang*.

La tradición filosófica concuerda en reconocer una naturaleza femenina en todo lo que es *yin* y una naturaleza masculina en todo lo que es *yang.* Así, por ejemplo, se oponen como el macho a la hembra los símbolos

adivinatorios *Qian* y *Qun,* los cuales pasan, el primero, por representar el *yang* y el segundo, por figurar el *yin*. Esta representación sexual del *yin* y del *yang* no es particular de los teóricos de la adivinación. El *Xizi,* con vistas a interpretar un pasaje del *Yijing* relativo al matrimonio humano, recurre al dicho "el macho y la hembra mezclan sus esencias (*zing* = licores sexuales) y los Diez Mil Seres se producen".[120] La crudeza de la expresión es significativa. No hay que olvidar, sin embargo, que las expresiones "diez mil seres", "macho y hembra", se refieren únicamente, en este caso, a símbolos adivinatorios. De hecho, uno de los principales esfuerzos de la tradición ortodoxa ha consistido en arrebatar todo sentido realista a la oposición sexual del Yin y del Yang. Lo ha conseguido hasta tal punto que durante largo tiempo se ha felicitado a los chinos por no haber concedido jamás en sus concepciones ni en sus prácticas religiosas el menor puesto a la *sensualidad.*[121] Así se encuentran, aún hoy, exegetas que discurren sobre el Yin y el Yang sin señalar que la fortuna de estos símbolos es debida a la importancia de la categoría de sexo.[122]

Ésta, a pesar de las apariencias impuestas por un anhelo creciente de pudibundez, no ha cesado de regir el pensamiento filosófico. Debe este imperio al hecho de que ella rigió desde el principio el pensamiento mítico: el tema de la *hierogamia* domina toda la mitología china. Los ritualistas, por otra parte, siempre han sostenido que la armonía *(ho)* de todas las cosas *yin* y *yang* (el Sol y la Luna, el Cielo y la Tierra, el Fuego y el Agua) dependía de la vida sexual de los soberanos y de una reglamentación de las costumbres que excluía los excesos de perversión, y más aún, de castidad. La multiplicación de las especies animales y vegetales es debida, como la salud del Mundo, a la práctica de hierogamias regulares.[123] Los Jefes, que ostentaron primeramente el título de Grandes Mediadores, tenían por

primera función presidir las fiestas sexuales. Estas fiestas volvían a establecer, en tiempos reglamentados, el buen acuerdo de dos agrupaciones antagónicas. Una representaba la sociedad de los hombres, y la otra, la de las mujeres, ya que la oposición de los sexos era la regla cardinal de la organización china.[124] Jamás ha dejado de serlo. Jamás, tampoco, ha perdido su prestigio la categoría de sexo.

Únicamente considerando las formas antiguas de la oposición de los sexos se puede llegar a comprender las nociones de Yin y de Yang, su contenido, su papel, su fortuna y sus mismos nombres. En la vieja China, los hombres y las mujeres se oponían al modo de dos corporaciones en competencia. Una barrera de prohibiciones sexuales y técnicas los separaba. Labradores y tejedores formaban agrupaciones que la diferencia de género de vida, de interés, de riquezas y atractivos hacía rivales, pero también solidarias. Estos *grupos complementarios* se dividían el trabajo, repartiéndose entre ellos las diversas tareas, así como los *tiempos* y *lugares* donde éstas debían realizarse. Cada cual tenía una *fórmula de vida,* y la vida social resultaba de la *interacción de estas dos fórmulas.*

Los tejedores, que no abandonaban jamás su pueblo, empleaban el invierno en preparar para la nueva estación las telas de cáñamo. El invierno era para los hombres un periodo de inactividad. Se dedicaban al reposo antes de ir a trabajar los campos. EI Yin y el Yang se relevan en la obra de la misma manera: manifiestan su actividad, el primero, en invierno, y el segundo, en la estación calurosa. Hombres y mujeres, a los que su industria enriquecía sucesivamente, se encontraban al comienzo y al fin del periodo invernal. Estos encuentros daban motivos para ferias *(xue)* y citas *(ji),* en las que cada corporación, las tejedoras en primavera y los labradores en el otoño, pasaba respectivamente al primer plano. El *yin* y el *yang* también se dan cita *(ji)* y se

reúnen *(xue),* dicen los sabios, en los términos equinocciales, antes de que uno o el otro cese o comience su reinado. Se sabe que el *yin* y el *yang* tienen por emblema la puerta: la puerta es también el emblema de las fiestas sexuales.[125] En la primavera, se abrían las puertas de las aldeas, y los labradores partían para pasar el verano trabajando en los campos: el *yang* evoca la imagen de una puerta que se abre, entrañando la idea de generación, de producción y de fuerza que se manifiesta. En invierno, las puertas de las aldeas se mantenían cerradas: el invierno es la estación del *yin*, cuyo símbolo es una puerta cerrada. Los sabios afirman que durante la estación glacial el *yang* está condenado a vivir en un retiro subterráneo, rodeado por todas partes por el *yin*. Hay motivos para creer que la casa comunal, donde los hombres se reunían durante el periodo de inactividad, era una especie de cueva situada en el centro de la aldea, rodeada por todas las viviendas particulares: éstas, en el origen de la vida aldeana, pertenecían a las mujeres. Regresados los labradores, los hombres, una vez restauradas sus energías, iban a cobrar actividad al sol, en plena campiña. Las tejedoras, por lo contrario, sólo trabajaban en lugares oscuros: cuando se ponían a tejer los vestidos para las fiestas, tenían que rehuir el sol.[126] Los dos sexos estaban sometidos a una disciplina antitética. Sus respectivos dominios estaban al interior *(nei)* y al exterior *(wai):* son, asimismo, los dominios del *yin* y del *yang*, de la sombra y de la luz. Así, la oposición de los sexos se ha traducido míticamente por la oposición del *yin* y del *yang*.

Estas oposiciones simétricas se manifiestan conjuntamente en el espectáculo que ofrecían en la primavera y en el otoño las asambleas de las fiestas sexuales. Estas fiestas se celebraban en los vallecitos donde el río trazaba una especie de frontera sagrada. Al franquearlo, los representantes de las dos corporaciones rivales comenzaban a mezclarse y

preludiaban la hierogamia colectiva en la que terminaban las diversiones. Comenzaban por formar coros antagonistas. Desde una y otra parte de un eje ritual, se provocaban con versos, alineados frente a frente. Si, entonces, en el campo femenino, se conmovían al reconocer en el campo adverso un aspecto verdaderamente masculino *(yang-yang),*[127] era aparentemente, porque el *yang* (vertiente soleada) estaba reservado al grupo consagrado a los trabajos a pleno sol. A los hombres les pertenecía el *adret (yang)* y a las mujeres, el *hubac (yin).* El campo de fiesta presentaba en gran espectáculo, vertiente de sombra tocando con la vertiente de luz, agrupamientos sexuales que se enfrentaban, para unirse al *yin* y al *yang* por entero.[128]

"El *yang* llama y el *yin* responde"; "los muchachos llaman y las muchachas responden".[129] Estas fórmulas gemelas señalan la disciplina antitética que dirige las relaciones de los símbolos antagonistas, reglamentando la competencia entablada entre las dos operaciones rivales. Los términos que se emplean son significativos: sólo se explican a título de alusiones a los ritos y a los juegos de las fiestas sexuales. Se ha dicho del *yang* que llama y comienza el canto *(shang):* esto es lo que hacen en realidad los muchachos en el curso de la fiesta cantada. Se ha dicho del *yin* que responde dando una réplica armoniosa *(he):* tal era, efectivamente, el papel de las muchachas. Muchachas y muchachos preludiaban su unión *(he)* con una justa *(jing):* el *yin* y el *yang* justan *(jing)* también antes de unirse *(ho),* y lo hacen, como los delegados de las dos corporaciones rivales, cada primavera y cada otoño. La palabra *(he),* que designa estas uniones simétricas, se aplica también a las réplicas cantadas que indican el perfecto acuerdo de los justadores; sirve, asimismo, para expresar la armonía *(he)* que resulta de la acción concertante *(tiao* o *diao he)* del *yin* y del *yang*. Ahora se comprende por

qué se complacen en evocar la concurrencia rítmica del *yin* y del *yang* por medio de metáforas musicales: tanto la concepción como el nombre de estos emblemas proceden del espectáculo de las asambleas en que, alineados frente a la sombra o frente al sol, dos coros cantantes se daban la réplica. Rivalizaban en talento inventivo y en saber proverbial, entregándose a una improvisación tradicional. Así fueron inventados la mayor parte de los centones poéticos que formaron la materia del calendario; estos centones evocan las imágenes que ofrecía, en los cambios de temporada, el paisaje ritual de las fiestas: de aquí su valor de emblemas y señales. Su origen explica también el enlace que, desde el principio, los unía a los símbolos *yin* y *yang*. En virtud de este primer enlace, esta pareja de símbolos ha podido presidir la organización sabia del calendario. Una teoría del tiempo se halló constituida desde que se distribuyó, entre las estaciones clasificadas bajo una u otra de estas Rúbricas-maestras, la masa de los centones poéticos que se oponían dos a dos, como otras tantas parejas antitéticas. En este conjunto de emblemas contrastantes proporcionados sucesivamente por el paisaje de las asambleas de otoño y primavera, la oposición esencial, la más visible, la más conmovedora, la única que evocaba instantáneamente todo el drama, era la oposición de los coros antagonistas que se enfrentaban como la sombra y la luz. Así, el *yin* y el *yang* han merecido ser considerados como emblemas que resumían, evocaban y suscitaban todos los demás. Ellos, pues, constituían una pareja de rúbricas eficaces que respondía de la clasificación de todos los aspectos alternantes y –al mismo tiempo– una pareja de símbolos eficientes responsables de la alternancia universal.

La concepción del *yin* y del *yang* se esbozó con ocasión de espectáculos dramáticos en los que justaban

y comulgaban dos corporaciones solidarias y rivales, dos agrupaciones complementarias. La asistencia parecía comprender a la totalidad del grupo humano, y la totalidad de las cosas de la naturaleza, presentes o evocadas, figuraba en la fiesta. El campo donde estas convenciones se reunían representaba el espacio entero, la completa duración se mantenía en la justa en la que los centones poéticos recordaban las señales sucesivas del universo. Este espectáculo *total* era un espectáculo *animado.* Mientras duraba el combate de danza y poesía, las dos partes rivales tenían que alternar sus cantos.[130] Mientras que, cubierto por los coros antagonistas, el campo del duelo parecía compuesto de extensiones enfrentadas y de género contrario, el tiempo de la justa, ocupado por una alternancia de cantos y danzas antitéticos, parecía constituido por la interacción de dos grupos concurrentes y de sexo opuesto. Así se explica, con la diversidad de las extensiones y de las duraciones, el enlace rítmico de los espacios y de los tiempos bajo la dominación de las categorías *yin* y *yang*. Distribuyéndose cada uno en duraciones o en extensiones que se oponen y alternan, ni el espacio ni el tiempo son uno, como tampoco puede concebirse separadamente, pero los dos forman un conjunto indisoluble.[131] Este mismo conjunto abraza al mundo natural y al mundo humano: hablando más exactamente, es idéntico a la *sociedad total,* que agrupa en dos campos opuestos todas las realidades concebibles. La oposición de los sexos aparecía como el fundamento del orden social y servía de principio a un reparto estacional de las actividades humanas. Asimismo, la oposición del *yin* y del *yang* apareció como el fundamento del orden universal: se vio en ella el principio de una distribución rítmica de las obras naturales. Jamás la *unidad* del universo podía ser sentida más perfectamente ni mejor sentida por entero

que en los instantes sagrados en que, aun procediendo a una distribución coherente de los sitios, de las ocasiones, de las actividades, de los empleos, de los emblemas, se restauraba un orden total pensando en celebrar las bodas colectivas, mientras el *yin* y el *yang* se unían también y comulgaban sexualmente. Si, pues, el tiempo y el espacio, la sociedad y el universo deben una *ordenación bipartita* a la categoría de sexo, no es de ningún modo por efecto de una tendencia metafísica a un dualismo sustancialista.[132] *A la idea de pareja está asociada la idea de comunión, y la noción de totalidad dirige la regla de bipartición.* La oposición del *yin* y del *yang* no es concebida en principio (y jamás ha sido concebida) como una oposición absoluta comparable a las del ser y el no ser, del bien y del mal.[133] Es una oposición relativa y de naturaleza rítmica entre dos agrupamientos rivales y solidarios, complementarios con el mismo título que dos corporaciones sexuales, alternando como ellas en la tarea y pasando sucesivamente al primer plano. El fundamento de esta alternancia se halla en el hecho de que –en el tiempo en que se forma la concepción del *yin* y del *yang* (y esta es una prueba decisiva de la antigüedad de esta concepción)– el orden social descansaba no en un ideal de autoridad sino en un principio de *relevo.*[134] Así, el *yin* y el *yang* no son imaginados ni como principios ni como sustancias. Si se dice que con el fin de restaurar el orden universal deben celebrar sus nupcias en cada equinoccio, no es que se subentienda que un principio varón se une entonces con un principio hembra. Se trata ciertamente de nupcias reales, pero su realidad es de orden emblemático. Corresponden, en el mundo natural, a las fiestas que, cada primavera y cada otoño, reavivan, en los grupos humanos, el sentimiento de una *unidad comulgante.* Las nupcias del *yin* y del *yang*, lo mismo que la de los campesinos, son *nupcias colectivas.*

Son visibles en el arco iris. El mismo arco iris no es otra cosa que un emblema o una señal. La fiesta reverbera en él. Por eso, está hecho de la unión de franjas de colores opuestos, sombríos y claros.[135] Estos colores antitéticos no señalan dos sustancias diferentes: son simples pertenencias de las agrupaciones femenina y masculina, ya que *la sombra pertenece a las mujeres y la claridad a los hombres.* Incluso cuando ellos justan reunidos y se estrechan entre sí para unirse, no hay que ver en el *yin* y el *yang* otra cita que las *rúbricas-maestras de dos lotes de emblemas.* No se trata de dos *realidades* antagonistas, sino de dos *agrupamientos rivales.* Antes que agrupamientos de realidades o de fuerzas, se trata de *agrupamientos de aspectos y de empleos:* son, exactamente, *dos clases de atributos* o *de atribuciones repartidas entre ambas mitades del cuerpo social.*

*

El *yin* y el *yang* no pueden ser definidos ni como puras entidades lógicas ni como simples principios cosmogónicos. No son ni sustancias, ni fuerzas, ni géneros.

Para el pensamiento común, son todo eso indistintamente, y ninguna técnica los contempla jamás bajo uno de tales aspectos, con exclusión del otro. No se les realiza, como no se les trasciende o se trata de formular abstracciones. El pensamiento chino, dominado totalmente por la idea de eficacia, se mueve en un mundo de símbolos hecho de *correspondencias* y de *oposiciones* al que, cuando se trata de actuar o comprender, basta con ponerlo en acción. Se sabe y se puede desde el momento que se pose: la doble lista de emblemas que se *atraen* o se *repelen.* La categoría de sexo manifiesta su eficacia en la disposición de los agrupamientos humanos. Se impone, pues, como principio de una clasificación de conjunto. Desde ese momento, la totalidad de los aspectos contrastantes

que constituyen la sociedad de los hombres y las cosas, se dispone en dos bandos enfrentados de pertenencias masculinas o femeninas. Símbolos de las *oposiciones* y de las *comuniones* sexuales, el *yin* y el *yang* parecen dirigir la justa concertante, en la que esos aspectos se llaman y responden como otros tantos emblemas y señales. Los suscitan por pares y forman una "pareja de rúbricas".

Los chinos no muestran ninguna predilección por la clasificación hecha de género y especies. Evitan pensar en la ayuda de conceptos que alojados en un tiempo y un espacio abstractos definen la idea sin evocar la realidad. Prefieren los símbolos, ricos en afinidades, a los conceptos definidos; en lugar de distinguir en el espacio y en el tiempo dos entidades independientes, sitúan los juegos de sus emblemas en un medio concreto constituido por su interacción: no separan el *yin* y el *yang* de las realidades sociales de las que estos símbolos evocan el orden rítmico. El imperio que conceden a la categoría de sexo implica el desdén de la categoría de género.[136] Una permite la clasificación neutra de las nociones, que las distrae de la duración y de la extensión. La otra conduce a clasificaciones de emblemas que dominan la visión de sus relaciones concretas, es decir, de sus *posiciones respectivas* en ese medio activo, que forman el espacio y el tiempo. Primero, se les ve que se oponen enfrentándose, regidos por una ley de alternancia simple, y se les agrupa por pares: es que entonces la *categoría de sexo* reina sola a la manera de una *categoría de pareja.* Constituye, en este aspecto, la primera de las *categorías numéricas.* Permite, en efecto, advertir la disposición más simple que toma, en el espacio y el tiempo, una totalidad que no se puede concebir como *indivisible,* por cuanto lo que ha permitido imaginarla es el espectáculo de las asambleas plenarias de una agrupación humana: *si esta agrupación fuera enteramente homogénea, no habría ninguna necesidad de rehacer su unidad.*

El sentimiento del orden armonioso que las justas procuraban al conjunto de los seres, ha conferido a la clasificación bipartita tal prestigio religioso que ninguna otra ha podido sobrepasarla en autoridad. Los chinos no se han condenado a no hallar orden más que allá donde reinaba la bipartición; pero el principio de sus diversas clasificaciones no ha variado. Todas implican el análisis de un *total* sentido más o menos complejo, y siempre este análisis procede de una *imagen:* ésta, al mismo tiempo *rítmica y geométrica,* hace aparecer el reparto, en el espacio y el tiempo, de los *elementos* entre los cuales el total se encuentra descompuesto, hasta el punto de que basta un *emblema numérico* para señalar el modo de agrupamiento de estos elementos, y por consiguiente, para descubrir la naturaleza íntima del total. De aquí la importancia de las nociones enlazadas de *número* y *elemento.*

Capítulo III

Los números

Dígase cuanto se diga, la idea de cantidad no desempeña ningún papel en las especulaciones filosóficas de los chinos. Los números, sin embargo, interesan apasionadamente a los sabios de la antigua China.[137] Pero –cualesquiera que hayan podido ser los conocimientos aritméticos o geométricos[138] de ciertas corporaciones (agrimensores, carpinteros, arquitectos, carroceros, músicos…)– ningún Sabio ha aceptado utilizarlos sino en la medida en que, sin constreñir jamás a operaciones cuyo resultado no se pudiera dominar, facilitase este saber juegos numéricos. Cada cual entendía manipular los Números como si manejara Emblemas: y para los chinos, en efecto, los Números son notables, a la manera de los Emblemas, por una polivalencia propicia a las manipulaciones eficientes.

Sabiendo, por ejemplo (y deseando ante todo, justificar este conocimiento uniéndolo a un saber de conjunto), que, para la especie humana, la vida embrionaria dura diez meses,[139] un filósofo[140] razonaba así: (El) cielo *(vale)* 1; (la) tierra *(vale)* 2; el hombre *(vale)* 3; 3 *(veces)* 3 *(hacen)* 9; 9 *(veces)* 9 *(hacen)* 81 [= (ochenta y) 1]; 1 rige al sol; *el número del sol es* [1 *(decena)* =] 10; el sol rige al hombre; por esto (todo) hombre nace en el 10° mes (de la gestación).[141] Y el sabio proseguía enseñándonos (puesto que 9 × 8 *hacen (setenta y)* 2, que el caballo, regido por la luna que vale 2, tiene necesidad –tiene 2 (+ una decena)= 12 *lunaciones*[142]– de 12 meses de gestación. Después (y continuando simplemente con la multiplicación de 9 por 7, 6, 5, etc.),[143] podía aún enseñar que los perros llevan [9 × 7 = (sesenta y) 3] 3 meses; las truchas [9 × 6 = (cincuenta y) 4] 4 meses; las monas [9 × 5 = (cuarenta y) 5] 5 meses; las ciervas [9 × 4 = (treinta y) 6] 6 meses; las tigresas [9 × 3 = (veinte y) 7] 7 meses…, por todo lo cual se puede ver, por una parte, que una equivalencia simbólica relaciona 81 con 10, pero también 72 con 12, mientras que 68 o 54 significan 3 o 4; y por otra, que 2 (intercambiable con 12 o 72) rige la luna y *(vale)* la tierra, así como 10 (intercambiable con 1 y 81, que por sí mismo equivale a 9 y a 3) rige al sol a la par que *(vale)* el cielo.[144]

Un símbolo numérico *dirige* todo un lote de realidades y emblemas; pero, a este mismo lote, pueden ser unidos diversos números, que se considera, *en la ocasión,* como *equivalentes.* Junto a un valor cuantitativo que los distingue, pero que se tiende a desdeñar, los números poseen un valor simbólico mucho más interesante, porque no ofreciendo ninguna resistencia al genio operatorio les deja presentarse a una especie de alquimia. Los números son susceptibles de *mutaciones.* Lo son en razón de la eficiencia múltiple de que parecen dotados y que deriva de su función principal, sirven y valen como *rúbricas emblemáticas.*

Los números permiten clasificar las cosas; pero no a la manera de simples números de orden, ni tampoco, por lo demás, definiendo cuantitativamente las colecciones. Los chinos no se preocupan unas veces de atribuir una categoría que no sea más que una categoría, y otras, de establecer un descuento desde el único punto de vista de la cantidad. Se sirven de los números para expresar las *cualidades* de ciertas agrupaciones o para indicar una ordenación jerárquica. Además de su *función clasificatoria,* y ligada a ella, los números tienen una *función protocolaria.*

I. Números, signos cíclicos, elementos

La distinción de un empleo cardinal, ordinal o distributivo de los números, no presenta para los chinos un interés esencial. Se sirven de los números para clasificar porque pueden servir para situar y representar concretamente. Son emblemas. Se les atribuye ante todo un verdadero poder descriptivo.

*

Para describir numéricamente, los chinos disponen de tres series de signos: una denaria, otra duodenaria[145] y la tercera, decimal. Se califica, efectivamente, de números *(chu)* los signos de estas tres series, indistintamente.

Los números de las series denaria y duodenaria son representados por símbolos a los que se considera raramente sin prestarles un valor de imágenes.

Ren (uno de los términos de la serie de diez) sugiere a Sima Qian la idea de cargas, fardo *(ren);*[146] este signo hace ver las diez mil especies de seres en el momento en que son llevados y alimentados en las profundidades del mundo. El *Shuowen,* por su lado, reconoce en el *ren* la figuración de una mujer preñada *(ren)* que lleva su carga, que alimenta un embrión. De modo semejante, según el

Shuowen, zhen (de la serie de doce) denota la conmoción *(zhen)* que produce el trueno; muestra, dice Sima Qian, (las hembras) de las diez mil especies que acaban de concebir *(zhen).*[147] Son estas imágenes complementarias, por cuanto otro signo (pronunciado *zhen* también) evoca indiferentemente la mujer que la fecundación *conmueve* o la tierra que *sacude* el trueno.[148]

Son notables los valores atribuidos a estas imágenes: entre los actos de la Naturaleza y los comportamientos humanos, hacen aparecer una íntima concordancia. Se puede adivinar que con este título pueden ser utilizadas como *señales de calendario*. Estas, como es justo, suponen una *indicación topográfica.*

Chen, en efecto, es el emblema del E-S-E, así como del tercer mes de la primavera; solamente una vez que el equinoccio haya pasado, deben dejarse oir los primeros rumores del Trueno. El Trueno, entonces, abriendo y sacudiendo el suelo, se evade del retiro subterráneo donde lo tiene confinado el invierno: los hombres, en adelante, podrán abrir la tierra y removerla para sus fructuosas labores, pero si no quieren que apenas fecundada se le escape su fruto y no madure, toda mujer deberá vivir en el retiro tan pronto oiga la señal del Trueno o la orden que repite un batiente de madera golpeando una campana.[149] Asimismo, emblema del pleno Norte y del solsticio de invierno, *ren* preside el *nacimiento* del Yang –indicado en el ciclo duodenario con el signo *zi* (cuyo sentido es "niño") que encuadran *ren* y *shui* del ciclo denario. Mientras *ren* significa "gestacion", *shui* figura las Aguas que, desde los cuatro Orientes, penetran en el seno de la Tierra. Esta se abre a ellas hacía el Polo Norte; así, *shui,* sin dejar de marcar sus sitios, designa los humores fecundados que les permiten a las mujeres concebir y alimentar sus cargas: los tiempos propicios a la concepción se sitian a mediados de invierno, así como a medianoche, y el pleno Norte es el oriente favorable.[150]

Los signos de las series denaria y duodenaria suscitan agrupaciones de imágenes (que no tienen nada de arbitrario, por cuanto en su ensamblaje se expresa el lazo que une de hecho a su marco natural tal o cual categoría de usos). Estos símbolos –a los que se considera como números– sirven, pues, de rúbricas a conjuntos concretos que ellos parecen *especificar* por el sólo hecho de situarlos en el tiempo y el espacio.

El mundo es un universo cerrado; como él, el espacio y el tiempo son finitos. También los signos numéricos afectados como etiquetas a los sectores del espacio-tiempo, son en número finito. Cada uno corresponde a un sitio del tiempo, así como a una ocurrencia espacial, y se ordenan, orientados, en forma de ciclo.

Mientras los números del ciclo duodenario están dispuestos, uno por uno, en el contorno de un *círculo,* los números del ciclo denario están agrupados en cinco binomios; cuatro parejas marcan las puntas de una cruz, y el quinto, el centro. Como indica este arreglo, la concepción de un ciclo de diez etiquetas numéricas está ligada a un sistema de clasificación por 5: conocida es la importancia de este sistema que completa, oponiéndose a él, un sistema de clasificación por 6.[151] Ahora bien, la disposición en cruz supone una representación de la escuadra y del cuadrado.[152] Escuadra y cuadrado son significativos del espacio y del orden terrestre.

Por otra parte, 2 (par) es, como se verá pronto, el emblema de la tierra y del cuadrado (por lo menos cuando se considera el perímetro sin pensar en el centro); 3 (impar) es, en cambio, el símbolo del cielo y de lo redondo (o mejor, de la semicircunferencia que inscrita en un cuadrado de lado 2, tiene 2 por diámetro). De hecho, el cielo *(macho, yang*, 3, *impar)* tiene por número 6 [= 3 × 2], aun cuando la tierra *(hembra, yin*, 2, *par)* tiene por número

5 [= (2 + 2) + 1], ya que, si se piensa en una cruz, no se puede desdeñar el centro: así, desde que se les ha asignado un símbolo numérico, la tierra y el cielo (hembra y macho) se encuentran con que han cambiado sus atributos (par e impar). Hecho simétrico, los signos denarios *(kan),* dispuestos en *cruz,* son, no obstante, calificados de *celestes (tiangan:* troncos celestes) mientras que se califica de *terrestres (dizhi:* ramas terrestres) los signos duodenarios *(zhi),* dispuestos en círculo. Esta inversión significativa atestigua la interdependencia de los dos ciclos. Hay motivo para suponer que, ligada a la clasificación por 6, la concepción de un ciclo duodenario se refiere a las representaciones de cielo y de tiempo, de la misma manera que, solidaria de la clasificación por 5, la concepción de un ciclo denario deriva de las representaciones de tierra y espacio. Pero entre el espacio y el tiempo, el cielo y la tierra, no es concebible ninguna independencia, y el enlace de los dos ciclos no tiene menos importancia que su oposición. Uno y otro representan el conjunto de los sitios y de las ocasiones que cada uno de ellos permite disponer en un orden tal como conviene a la tierra y se impone al cielo o que, significativo del cielo, rige la tierra.[153]

Mientras que los signos denarios o duodenarios presiden, a título de rúbricas, diferentes lotes de realidades que sus situaciones en el espacio y el tiempo bastan para *identificar,* los ciclos constituidos por estos signos evocan dos modos *complementarios* de *repartición geométrica.* Éstos corresponden a dos *análisis numéricos* destinados *solidariamente* a revelar la composición del total *ordenado* que forma el universo.

En virtud de su poder descriptivo (y porque, sugiriendo composiciones y disposiciones, pueden indicar reparticiones y situaciones), los diferentes signos cíclicos poseen la eficacia característica de los números, merecen

el nombre, y, por consiguiente, se relacionan con los símbolos de la serie decimal.

Para que el universo se presente como un conjunto ordenado, basta y sobra que un calendario promulgado gobierne, en un mundo renovado, una era nueva. El mundo es creado de nuevo tan pronto como un jefe digno de ejercer una misión civilizadora ha merecido que se le "confíen los *números* del calendario del cielo *(Tianzhi lishu).*[154] Inversamente, el universo se desorganiza cuando una virtud decadente hace perder su orden a los *números* del calendario *(lishu)*".[155] Los números *(shu)* a los cuales aluden estas fórmulas consagradas, son símbolos que pasan por señalar las situaciones *(zi)*[156] repartidas en el tiempo (así como en el espacio): no difieren, por lo menos en cuanto a su objeto, de los ciclos denario y duodenario. Precisamente los segundos de estos signos han sido asignados a la notación de las horas, y los primeros, a la designación de los días;[157] pero se emplean también en combinación. Se dispone a veces los signos de las dos series de manera que se les haga formar una rosa de 24 vientos, correspondiente a 24 medios meses de quince días.[158] Se les ha utilizado, sobre todo, combinándolos por dos, de modo que constituyan un ciclo de 60 binomios, siendo caracteres de la serie denaria (primeros términos de cada binomio) empleados 6 veces y 5 veces los de la serie duodenaria (segundos términos).[159] Estas parejas numéricas sirvieron muy antiguamente para identificar los días, y más recientemente los años, los meses y las horas. Desde entonces ha sido posible, por medio de cuatro binomios del ciclo sexagenario, caracterizar con extremada precisión las situaciones temporales (y espaciales). Se sabe que los ocho caracteres –*Bazi*, los cuatro binomios cíclicos– que sitúan el nacimiento de los individuos, deben, en nuestros días, ser examinados antes de todo matrimonio –se sabe, también, que el principio de todas las reglas de elección

en materia matrimonial, es la exogamia de *nombre*–.[160] El uso de los *Bazi* (notable por su persistencia) no se remonta a la más alta antigüedad;[161] pero recuerda dos usos que cuentan entre los más antiguamente atestiguados. Por una parte, el *Yi li* ordena al novio pedir el nombre personal *(ming)* de su futura, con el fin, según se dice, de poder consultar la suerte y no correr el riesgo de contravenir la regla de exogamia.[162] Por otra parte, bajo la dinastía de las Yin,[163] el nombre personal era escogido entre los signos de la serie denaria: el emblema del día de nacimiento servía de emblema individual. Por el sólo hecho de *situar* a los seres *(wu),* los signos cíclicos los identifican: lo mismo que hacen los nombres, ellos definen las individualidades, las esencias *(wu).*

Suponed que se produzca una aparición divina y que se haya (como en el caso de un nacimiento) de determinar, de manera que se pueda propiciarla sin error sacrílego, la personalidad que acaba de revelarse: el problema parecerá susceptible de dos soluciones, en el fondo indistintas: descubrir el nombre del genio que se ha manifestado o fijar el sitio de la manifestación. Para un caso de este género, poseemos un doble relato.[164] Se nos dice, por una parte, que el Analista encargado de la identificación reconoció que se trataba de Tan-tchu: tal era el nombre del hijo de Yao el Soberano, antepasado de la familia Li. A la familia Li le incumbía, pues, proporcionar el sacrificador [y las ofrendas: éstas últimas sólo son agradables cuando, en razón del dominio y de la cocina de que provienen, resultan de una especie simbólica *(lei),* a la cual pertenece también su destinatario].[165] En el otro relato, en el que se ha juzgado inútil dar el nombre del genio aparecido, el Analista, después de haber enunciado el principio: "Debe (él) hacer ofrenda empleando su esencia *(wu)",* precisa, añadiendo: "¡El día de su aparición, he aquí, en verdad, su esencia!" Una vez determinado el signo cíclico que sitúa la manifestación a

propiciar, la naturaleza de las ofrendas, que debían pertenecer al mismo sector del mundo, se hallaba fijada –y al mismo tiempo, aparentemente, la del sacrificador, por cuanto una y otra salían de la misma especie *(lei).*

Como se ve, hay una *equivalencia* entre una especie *(lei)* o una esencia *(wu),* es decir, un nombre *(ming)* y un sitio o un sector del espacio-tiempo. Pero, además, los signos cíclicos que evocan las especies y los sectores, los sitios y las esencias –y que tienen el valor de un nombre, de una apelación– sugieren, al mismo tiempo, representaciones directamente numéricas. Basta que se pueda decir de una aparición que se refiere a un sitio *jiayi yi* (primer binomio denario), para que se conozca inmediatamente que las ceremonias deberán ser hechas (esto determinará la elección de las víctimas, de los colores, etc.) bajo el signo del este-primavera, sector al que este binomio sirve de etiqueta.[166] Pero también se sabe que toda la ordenación de la liturgia (dimensiones protocolarias, duraciones, cantidades…) deberá ser dirigida por el número 8.[167] Dicho de otro modo, a *situaciones* caracterizadas por la etiqueta *jiayi* corresponden obligatoriamente *arreglos* regidos por el clasificador 8, 8 y *jiayi* conjuntamente considerados bajo el aspecto de *rúbricas numéricas.* Aun indicando –reveladora de una esencia determinada– una *localizaci*ón específica referida a un dispositivo de conjunto que implica una composición definida, la etiqueta numérica (tomada de las series cíclicas) evoca un lote de emblemas que caracteriza, por otra parte, un modo definido de composición: éste es señalado con un *número maestro* (tomado de la serie decimal). Este número maestro desempeña el papel de un *clasificador* y sabe imponer *presentaciones* (geométricas o rítmicas) significativas de tal situación o de cual esencia emblemática.

Así es como nos enseña Sima Qian que a un sitio sur-sureste, marcado con el signo duodenario *sse* (el cual

expresa la perfección del *yang*) corresponde el número 7 (ya que, dice el historiador, los números *yang* alcanzan su perfección en 7): así, la constelación característica de este sitio *se presenta* formada por 7 *(Qi)* astros y *se llama Qi xing:* las *Siete Estrellas.*[168] De modo semejante, si el desarrollo masculino sigue un ritmo marcado por el número 8 y el desarrollo femenino por el número 7, es porque, se nos afirma, los *sitios* de las nacimientos masculinos o femeninos son respectivamente "los *números"* (del ciclo duodenario) *yin* (E-N-E = 8) y *chen* (S-S-W = 7).[169]

Los signos duodenarios y denarios no sirven para establecer descuentos ni tampoco se les emplea para indicar, a título de números de orden, una *categoría abstracta:* merecen el nombre de números (lo mismo que los signos de la serie decimal) porque sirven de emblemas a situaciones específicas que ellos representan concretamente. Cada uno de ellos puede evocar –en su puesto en una organización de conjunto, que caracteriza cierto modo de división, en *sectores singularizados*– un *agrupamiento local* cuya esencia *(wu)* se traduce por una organización (de naturaleza rítmica o geométrica), especificada, también, por un *divisor* característico.

*

Los chinos han dado el nombre de números a signos cíclicos concebidos para designar no categorías, sino sitios, y capaces de evocar ordenaciones antes que *totales.* Para contar y numerar, disponen de otro sistema de símbolos que constituyen una serie decimal dispuesta linealmente (1, 2, 3… 11, 12… 101…). Los números de esta tercera serie son, no obstante, considerados coma emblemas, tan notables como los otros por su poder descriptivo. También ellos forman imagen, y en las representaciones que sugieren las ideas de *adición* y de *unidad* tienen mucha

menos importancia que una especie de análisis concreto tendiente a especificar el tipo de *división* o de organización que parece convenir a tal o cual *agrupamiento.*

Incluso, cuando parecen servir para numerar y contar, los números de la serie decimal son empleados para representar modalidades concretas de coordinación. Un pasaje del *Zuo zhuan*[170] puede hacerlo comprender: la indiferencia para distinguir una función cardinal y una función ordinal de los números aparece en él claramente.

Este pasaje, singularmente instructivo, tiende, por la simple enumeración de una serie de tipos de clasificación, a sugerir el sentimiento de una progresión rítmica. Está inserto en una explicación sobre la armonía *(he),* en la que se quieren hacer sensibles las correspondencias íntimas que unen los sabores y los sonidos, el alimento y la música: en resumen, lo que nosotros llamaríamos la sustancia y el ritmo.[171] Todo es armonía, es decir, dosificación, y las diferentes dosificaciones no son más que una misma armonía cuyas modalidades, *por orden de complicación creciente,* son expresadas por media de una serie de símbolos numéricos. Estos emblemas registran una *clasificación por categorías,* sin dejar de representar *la disposición interna* que corresponde a cada una de las realizaciones (totales cada vez y cada vez específicas) de la armonía universal.

Esto se expresa con ayuda de nueve palabras precedidas, cada una de ellas, por uno de los nueve primeros números. No se puede traducir por "1° el aliento… 9° los cantos" ni por "1 (es) el aliento… 9 (son) los cantos". Hay que entender: "1 (= único *y* en primer lugar está el) aliento *(Xi).* 2 (= dos *y* en segundo lugar están los) conjuntos –*(ti)* que forman, enfrentándose como el *yang* y el *yin* (pareja antitética), las danzas civiles y militares; estas danzas corresponden bien al verano (sur), bien al invierno (norte) (oposición simple)–. 3 (= tres *y* en tercer

lugar están los) modos –poéticos *(lei)* que, repartidos entre los señores, el rey y los dioses, se ordenan jerárquicamente (en una línea centrada); situado entre los dioses y los feudatarios, él ocupa una posición intermedia y eminente a la vez: central–. 4 (= cuatro *y* en cuarto lugar están los) emblemas –de danza *(wu),* porque los cuatro orientes (disposición en cuadrado significativa de la forma propia del espacio y de la tierra) proporcionan, con las danzantes y sus insignias, los cuatro tipos de danzas–. 5 (= cinco y en quinto lugar están los) sonidos –(primordiales *(cheng):* esencia de la música, los sonidos llaman al clasificador 5 (emblema del centro) y merecen ocupar en la progresión (entre 1 y 9) el puesto central; asignados a las cuatro estaciones-orientes y al centro, permiten clasificar el conjunto de las cosas de la música en el espacio-tiempo (disposición en cruz)–. 6 (= seis *y* en sexto lugar están los) tubos –musicales *(liu),* o mejor, las seis parejas de tubos musicales (6 tubos *yin* doblando los 6 tubos *yang):* estos doce recuerdan los doce meses y realizan la distribución de la armonía en el tiempo (simétricamente a los cuatro emblemas que la realizan en el espacio (disposición de hexágono –o dodecágono– evocando el tiempo, el cielo, lo redondo). 7 (= siete *y* en séptimo lugar están las) notas –de la gama *(yin)* que representan, ya el total de las influencias ejercidas par los siete rectores astronómicos, ya una semana de *siete* días. Siete (como cinco) da la idea de un total centrado, a saber: sea (6 + 1) un hexágono (= círculo) considerado con su centro, sea (4 + 3) un cuadrado (4) dispuesto en torno de un eje perpendicular (3) que marca lo alto (cénit), lo bajo (nadir) y el centro del mundo–. 8 (= ocho *y* en octavo lugar están los) vientos –*(feng)* que corresponden, así como a los ocho instrumentos de *materia* diferente (los timbres entran en consideración después de los intervalos), a las ocho

regiones *concretas* del espacio, a saber: los ocho cuadrados exteriores de la extensión (cuadrada y subdividida en nueve cuadrados)–. 9 (= nueve y en noveno lugar están los) cantos –*(ge),* es decir, la música y la danza, en sus manifestaciones más sensibles; danzantes y músicos en pleno trabajo evocan las nueve actividades (todas las actividades reales); el conjunto de las realizaciones *(kong)* hechas posibles por una actividad ordenada, enteramente jerarquizada, ocupa todo el espacio concreto (8) más su centro ideal (1); este conjunto está representado por tres líneas que, centradas y caracterizadas, valen cada una tres y componen juntas la figura de un cuadrado subdividido en nueve y presidido, si puedo decirlo así, en su centro, por un cuadrado-maestro (dominio del jefe).

El aliento es puesto al principio de la progresión, porque se ve en él el elemento único y primario, simple y *total,* del ritmo, y los nueve cantos la terminan, por cuanto marcan la realización desplegada y suprema, última y *completa,* de todo lo que este ritmo contiene en sí. ¿Se quiere mostrar cómo se constituyen las realidades (de todo orden) y cómo se agrupan? ¿Se quiere, para señalar concretamente su categoría, su esencia, revelar la manera típica como están constituidas? Basta indicar que las cosas de la música se ordenan en categorías bajo emblemas tomados de la serie de los números. Estas etiquetas numéricas no sólo señalan los lugares en la progresión, sino también determinan la composición y la figura que distinguen cada categoría: lo que, por ejemplo, *se produce* y *se alinea* en cuarto lugar, se *dispone* en cuadrado y se presenta por 4, constituyendo una agrupación de realidades cuya esencia es ser cuarto y cuádruple a la vez.

El orden ontológico y el orden lógico se traducen conjuntamente en imágenes rítmicas y geométricas. Se confunden hasta el punto que parece posible clasificarlas

y caracterizarlas por medio de expresiones numéricas. En razón de su poder descriptivo, los números, índices de un análisis concreto, son, a título de clasificadores, llamados a identificar agrupaciones reales. Pueden servir de rúbricas, por cuanto son significativos de los diversos tipos de organización que se imponen a las cosas cuando ellas se realizan en su lugar en el universo.

El mundo es un universo cerrado. Destinados a la designación de los sitios, los signos cíclicos evocan las ordenaciones. Simétricamente, los números de la serie decimal parecen destinados a especificar disposiciones, pero se les concede también el poder de representar sitios.

Prácticamente indefinida, la serie decimal parece disponerse linealmente. De hecho, cuando se quiere comunicar el sentimiento de una progresión, se utilizan aparentemente los números en su serie lineal. Pero, como se acaba de ver, entre el principio y el fin de la progresión, no se imagina otra distancia que la que separa un *total,* considerado desde luego únicamente en su unidad, de un conjunto susceptible de análisis, pero siempre considerado como *completo.* Para dar idea de una progresión semejante, fundamentalmente estética, si cabe decirlo así, e imaginada con vistas a repartir entre *categorías jerarquizadas* los aspectos significativos de un universo finito, no hay ningún motivo para apelar a los números dejando entrever que pueden formar una serie *ilimitada:* se preferirá figurárselos como componiendo un *conjunto* de cantidades *finitas* –que una de ellas, la de las unidades simples, puede representar *enteramente.*

Imagen de la progresión de los números, la primera decena se ve desde entonces atribuir el carácter de un *ciclo:* de aquí la posibilidad de emparentar sus símbolos cíclicos –sobre todo con los del ciclo denario–. Los simples signos cíclicos, sin embargo, son los emblemas de las agrupaciones

de las que fijan los sitios sin aspirar (en principio) a indicar su jerarquía. Por el hecho de que anoten una progresión, los primeros números, por lo contrario, cuando sirven de rúbricas a categorías, permiten imaginar un orden jerárquico. Ahora bien, la idea de jerarquía se traduce en el pensamiento de los chinos por la representación realista de un centro. Puesto *en medio* de los nueve primeros números, 5 se impone como el símbolo del centro.

Desde que el 5 se ve atribuir el centro, los signos vecinos escapando a su formación lineal, se reparten en el espacio y revisten a su vez atribuciones espaciales. Por consiguiente, si aparecen desde luego aptos para caracterizar los sitios a la manera de los emblemas cíclicos, los símbolos de la serie decimal pueden también, como se verá pronto, ser llamados a representar, en relación con un conjunto centrado, el ajuste de los diferentes sectores: entonces componen una especie de imagen en la que la ordenación del mundo se halla representada numéricamente.

El pasaje del *Zuo zhuan* que acabamos de analizar, ha mostrado que los 5 sonidos primordiales, esencia del ritmo, tienen derecho a un puesto central que le confiere el clasificador 5. El mismo tema se encuentra, ilustrado de manera más significativa aún, en un documento venerable.

El *Hongfan,*[172] tratadito que pasa comúnmente por el más antiguo ensayo de filosofía china, tiene por tema el conjunto de las fórmulas que un soberano digno de este nombre debe conocer. Esta *suma* de sabiduría es expuesta en nueve puntos –estando cada sección numerada o, mejor, *caracterizada* con un número.

Se ha escrito[173] que no existía ninguna relación entre los números asignados a las secciones del *Hongfan* y las ideas que en él son expuestas. Si esta relación escapa, en efecto, en la mayor parte de los casos, es manifiesta en la séptima rúbrica. Está consagrada a las cosas de la

adivinación. 7 debe clasificarlas, por cuanto 7 las rige: los adivinos, para practicar su arte, manipulan 49 (= 7x7) varitas mágicas y consideran (dice el *Hongfan)* 7 categorías de indicios. Pero la quinta sección es aún más interesante. Se habla en ella de "la más alta perfección del soberano *(Huang Ji)".*[174] El soberano, como se sabe, es la Fortuna del país. Así, se nos dice que, *en su capital,* debe trabajar en recoger y en repartir después entre el conjunto de los fieles la totalidad de la felicidad. Tiene, pues, derecho, él y "su perfección", a la *rúbrica central.* En la que rige el clasificador 5, y en efecto, la felicidad total que el jefe dispensa y posee se reparte en 5 felicidades.

La etiqueta numérica, también en este caso, es muy otra cosa que un simple número; pero, además, parece que la concepción de un orden expresado por clasificadores numéricos entraña la representación de un *dispositivo espacial.*

Tal era exactamente, por lo demás, la idea que inspiraba a los intérpretes antiguos cuando explicaban el *Hongfan* en su conjunto, y también cuando explicaban la primera sección, aquella en que son enumerados los 5 elementos.

Veían en el *Hongfan* una especie de meditación sobre la estructura del universo, de la que un sabio podía sacar los principios que dirigen toda política. A causa de un prejuicio estrechamente racionalista, los modernos rehúsan ver en la ciencia de los antiguos sabios otra cosa que el simple buen sentido. No quieren descubrir en el *Hongfan* más que una sucesión –mejor o peor ordenada– de consejos provechosos, de informaciones útiles. ¿Cómo admitirían que el autor del tratado, *coordinando viejos sistemas de clasificación,* tuviera la idea de hacer manifiesta la organización del universo *por medio de números y de disposiciones de números?*[175] Rechazan, pues, las tradiciones, y para comenzar, o bien conceden muy poco interés a la mención de los cinco elementos *puesta al frente* del *Hongfan,* o bien

se esfuerzan en pretenderla interpolada.[176] Pero, por una parte, el sitio es significativo, y, por otra, no se tiene derecho alguno a desdeñar las indicaciones proporcionadas por el diálogo que sirve de exordio al tratado:[177] "¡Ah! ¡El Cielo fija de manera misteriosa a los hombres de aquí abajo los *dominios* en que unos y otros vivirán en armonía! ¡Y yo nada sé del *orden* que rige las relaciones regulares (de los seres)!" "Antiguamente, Gun puso un obstáculo a las Grandes Aguas y *lanzó la agitación en los cinco elementos;* el Soberano, estremeciéndose de cólera, por no habérsele entregado las nueve secciones del *Hongfan,* las relaciones regulares (de los seres) se pervirtieron. Pero Gun pereció ejecutado en las Marcas del Mundo y Yu subió al poder. *El Cielo, entonces,* entregó a Yu las nueve secciones del *Hongfan*, y las relaciones regulares de los seres recobraron *su orden".* ¿No habrá que relacionar este pasaje con las viejas fórmulas que indican que los héroes civilizadores se ven confiar *"los números* del calendario del Cielo", a los cuales puede una virtud decadente hacerles *"perder su orden"?* Ya se ha visto que los "números del calendario" apenas si parecen diferir de los signos cíclicos: como estos últimos, ellos representan sitios.

El diálogo que abre el Hongfan expresa seguramente la idea de que la ordenación del universo implica un reparto de las cosas y los hombres –el cual puede traducirse, tanto por un arreglo en nueve rúbricas como por una distribución en cinco elementos.

A los cinco elementos está afectada la rúbrica 1. No olvidemos que (1) la unidad no difiere de (10) la decena, unidad plena. Los cinco elementos constituyen un total. A cada uno de ellos debe, pues, corresponder[178] un valor numérico. Esto precisamente es lo que dice la sección I del *Hongfan.*

Chavannes traduce así: "(I) De los cinco elementos, el primero es *llamado*[179] agua; el segundo, fuego; el tercero,

madera; el cuarto, metal, y el quinto, tierra. (La naturaleza del) agua es[180] humedecer y descender; la del fuego, llamear y subir; la de la madera, ser susceptible de ser curvada y enderezada; la del metal, ser obediente y cambiar de forma; la de la tierra ser sembrada y cosechada". Chavannes traduce, en el primer miembro de la frase, por "es llamado", el caracter *yue,* que transcribe en el segundo miembro por "es". *Yue* puede, en efecto, significar "es"; pero cuando figura en una enumeración (tal es aquí el caso y a todo lo largo del *Hongfan), yue* no es más que una simple partícula. Atribuirle plenamente un valor de cópula conduce ya a falsear el sentido. El texto no dice: *"(La naturaleza del)* agua es humedecer y descender…"; dice: "(el) agua: (ella) humedece (y) tiende hacia abajo; (el) fuego: (él) llamea (y) tiende hacia lo alto…" Pero el sentido es falseado mucho más burdamente cuando se atribuye a *yue* en la primera frase –sin poder conservarla en la segunda– la significación de "es llamado". Sólo cabe ser llevado a esta falta por una idea preconcebida y si se presupone que, en el *Hongfan,* los números no son empleados más que a título de números de orden. Pero, en el mismo *Hongfan* y en otras partes, hemos encontrado pruebas que garantizan que los chinos no gustan de distinguir en los números una función cardinal y una función ordinal.

Nosotros traduciremos palabra a palabra sin cambiar nada: "I: 5 Elementos. 1: Agua; 2: Fuego; 3: Madera; 4: Metal; 5: Tierra", entendiendo que el agua viene la primera y el fuego el segundo porque 1 y 2 expresan emblemáticamente la esencia y el lugar que son los suyos, 1, 2, 3, 4 y 5 deben ser mirados como índices que especifican el valor de los diferentes elementos.

Y, en efecto, si les sucede a los chinos, bajo el imperio de diferentes preocupaciones doctrinales, tener que variar la secuencia de los elementos, jamás les atribuyen valores numéricos que se puedan considerar como diferentes a los que les asigna el *Hongfan.*

Sirviendo de índices a los puestos que los sitúan en un dispositivo de conjunto, estos valores –incluso cuando varía la secuencia adoptada para la enumeración– sólo testimonian el orden verdadero y primero de los elementos.[181] Éstos, en el *Yueling,* por ejemplo, se presentan según la secuencia: madera, fuego, tierra, metal, agua.[182] Y sin embargo, el *Yueling* los asimila, respectivamente, a los números 8, 7, 5, 9, 6. Ahora bien, 1 y 6 (= 1 + 5) que el *Hongfan,* por una parte, y el *Yueling,* por otra, afectan al agua, son estimados equivalentes por su valor simbólico, por cuanto los dos son congruentes con 5. Sucede lo mismo con el 2 y el 7 (= 2 + 5), y 3 y 8 (= 3 + 5), 4 y 9 (= 4 + 5). Por otra parte, si el *Yueling* supone una equivalencia emblemática entre agua, por ejemplo, y en la serie decimal, el simple número 6 (número fuerte de la pareja congruente 1-6), afirma también que, en la serie denaria, el agua corresponde a una pareja de números cíclicos. Notemos aquí que cuando analiza las parejas cíclicas de la serie denaria, el *Shuowen* presenta el primero de los dos signos como emblema de un oriente, y el segundo, como el símbolo de la estación correspondiente.[183] "El *Hongfan* y el *Yueling,* que afectan a los elementos, uno el *primero* de los números de una *pareja congruente,* y el otro, el *segundo* de estos números (el número fuerte), consideran aparentemente las correspondencias numéricas desde puntos de vista diferentes, pero que se completan: los dos se inspiran en un sistema general de clasificación del que gran número de mitos atestiguan la antigüedad y el prestigio.

Elementos	Agua	Fuego	Madera	Metal	Tierra
Hongfan	1	2	3	4	5
Yueling	6	7	8	9	5

Este sistema consiste en una combinación de equivalencias establecidas entre las estaciones, los orientes, los colores, los *sabores* y los elementos, así como los números. El *Yueling* relaciona el número 6 y el sabor salado *(Xian)* con el invierno (=norte), que sitúa bajo la influencia *(de* = virtud) del agua; el número 7 y el sabor amargo *(xu)* con el verano (=sur), que pone bajo la influencia del fuego; el número 8 y el sabor ácido *(suan)* con la primavera (=este), que coloca bajo la influencia de la madera, el número 9 y el sabor acre *(sin)* con el otoño (=oeste), que sitúa bajo la influencia del metal; el número 5 y el sabor dulce *(kan)* con el *centro,* que identifica con la tierra; en tanto que (designando los sabores cardinales con las mismas palabras que el *Yueling)* el *Hongfan,* escribe: "(Lo que) humedece (y) tiende hacia abajo [agua: 1], produce lo salado; (lo que) llamea (y) tiende hacia lo alto [fuego: 2], produce lo amargo; (lo que) se curva (y) se endereza [madera: 3], produce lo ácido; (lo que) es dúctil (y) multiforme [metal: 4], produce lo acre; (lo que) es sembrado (y) cosechado [tierra: 5], produce lo dulce". El *Yueling* y el *Hongfan* se refieren, sin duda alguna, a un mismo sistema de clasificación. Pero, tratando sobre el calendario, el *Yueling* se dedica a mostrar el oficio de los números en la ordenación del año. No considera más que los números fuertes *(segundos* números) de las parejas 1-6, 2-7, 3-8, 4-9, por cuanto su total (6+7+8+9) da 30. 30 (uno de los principales divisores de 360) puede, por sí mismo, evocar el circuito del año; 6, 7, 8, 9 (mostrando cómo se descompone el total de 30) merecen, pues, servir de clasificadores a las cuatro estaciones que componen el año[184] –y que simbolizan los *segundos* números de las parejas cíclicas–. El *Hongfan,* por lo contrario, se propone, evocando una progresión de categorías, revelar la constitución del universo. Cuando, para comenzar (sección 1), indica un reparto en elementos, es un *dispositivo espacial* lo que trata

de describir, y lo describe marcando, si cabe decirlo así, las etapas de su construcción. Sólo utiliza los números débiles de las parejas congruentes –ellos forman los *primeros* términos: los *primeros* términos de las parejas cíclicas son los que se asignan a los diferentes sitios del espacio–. Estos números pueden servir tanto mejor de rúbricas a los sitios del dispositivo, por cuanto puestos al comienzo de la serie numérica (1, 2, 3, 4), son particularmente aptos para señalar el *orden de las asignaciones* que identifican tal sitio con tal rúbrica.

En efecto, la enumeración que determina al mismo tiempo el dominio y el valor numérico de los diferentes elementos, *reproduce el trazado de un* templo y señala los tiempos de la operación. El agua (= norte = 1 (= 1 + 5 = 6)) y el Fuego (= sur = 2 (= 2 + 5 = 7)) se oponen a las dos extremidades de la rama que es la primera que se dibuja y que se traza verticalmente comenzándola por abajo [= norte] –"hacia donde tiende el agua", como dice expresamente el *Hongfan*– para ir hacia lo alto (= sur) –"hacia donde tiende el fuego", tal como el *Hongfan* afirma–; la madera (este = 3 (= 3 + 5 = 8)) y el metal (= oeste = 4 (= 4 + 5 = 9)) hacen frente a las dos puntas de la segunda rama que corta perpendicularmente la primera, y que debe trazarse horizontalmente, yendo de izquierda (= este = madera) a derecha (= oeste = metal);[185] la tierra (= centro = 5 (que equivale a 10 = 5 + 5)) ocupa el punto central que la cruz sirve para determinar y que define el puesto del jefe.

El agua es nombrada primero porque tiene por dominio espacial el sitio (norte), que es el primeramente constituido –por cuanto le rige la rúbrica 1–, mientras que el clasificador 6 dirige su dominio temporal (invierno). El fuego, asimismo, es el segundo que se nombra porque debe ocupar su puesto en segundo lugar en el dispositivo y en el que debe ocupar el oriente (sur), cuya

rúbrica es 2 –perteneciendo el 7, como clasificador, a la estación (verano) correspondiente.

Ligados a los elementos, los emblemas numéricos no pueden ser imaginados sin que se les enlace, además, a los espacios y a los tiempos concretos. Estos enlaces, y el mismo enlace de los tiempos y de los espacios, tienen por primer efecto dejar sin objeto la distinción de lo ordinal, lo cardinal y aun lo distributivo: estas funciones, en los números, permanecen indiferenciadas, tanto predomina en ellos la función clasificadora, Pero, además, la imposibilidad de concebirlos fuera del espacio-tiempo concreto que forma la cadena y la trama de un universo finito, tiene por consecuencia arrancar los emblemas numéricos de la disposición lineal *abstracta* que parece exigir el carácter ilimitado de su serie. Son obligados a disponerse en forma de ciclo: ricos de representaciones geométricas y rítmicas, pueden, mucho mejor de simples símbolos cíclicos, servir de rúbricas a agrupaciones de realidades, a las que identifican señalando su situación y su orden, su forma y su composición.

II. Números, sitios, emblemas adivinatorios

Conviene representar por medio de números los sectores lógicos, las categorías concretas que componen el universo. Y si se pretende representarlas conforme a su esencia y al orden constitucional que el *Hongfan* llama “las relaciones regulares de los seres”, es con ayuda de disposiciones de números como se pensará conseguirlo. Eligiendo para éstos tal o cual disposición que permita representarse sus juegos, se creerá haber conseguido el universo a la vez inteligible y regulable.

Todas las virtudes que le permiten a un héroe ordenar el mundo, las poseía Yu el Grande. Él fundó la dinastía de los Xia, y a él, según se cuenta, le confió el cielo “las 9 secciones del *Hongfan*”.

Esto significa que el cielo le ofreciese a Yu una disertación de nueve puntos. En la composición literaria que después del fin de los Yin le recitó un príncipe de la casa depuesta al fundador de los zhi, se expresaba, sin ninguna duda, el saber supremo incluido en el *Hongfan* de Yu. Pero las meditaciones que había podido inspirar este documento celeste diferían de la misma manera, aparentemente, que difieren del verdadero texto del *Yijing* las glosas literarias que parecen componer este libro sagrado de los adivinos. Sesenta y cuatro dibujos, los hexagramas, son los que componen únicamente el verdadero texto del *Yijing:* todo lo demás no es otra cosa que comentario, amplificación y leyenda para ayudar al desciframiento de los emblemas adivinatorios. En estos 64 símbolos gráficos está contenido un saber, un poder total. Asimismo, sin duda, antes de que se pusiese en claro en los nueve puntos de la disertación recitada al rey Wu, una suma semejante de sabiduría se encontraba ya en las nueve rúbricas del *Hongfan* –tal como Yu la poseía–. *Hongfan* quiere decir "gran modelo" o "plan supremo". ¿Qué podían representar las rúbricas del *gran plan* sino una agrupación de símbolos capaces de suscitar en la realidad como de imponer al espíritu las ordenaciones de categorías que evocan el orden universal? Dispuestas en torno del número 5 (emblema del puesto soberano y centro del espacio), ¿qué podían ser estas nueve rúbricas numeradas, sino *muy simplemente,* los 9 primeros símbolos numéricos?

Seguramente, lo que el cielo dio a Yu no fue la glosa del texto, sino su misma letra, o mejor, su cifra: fue, modelo a descifrar, *imagen hecha de números,* el mismo mundo.

Durante el largo tiempo en que los sabios no se preocuparon de criticar las tradiciones con intención de dar a la historia antigua un giro razonable y correcto, los chinos identificaron el *Hongfan* concedido a Yu por el cielo con

un diagrama mítico, denominado *Luo Shu,* en el que trataron de ver una coordinación de números.

Las tradiciones relativas a Yu y al *Hongfan* se refieren a un conjunto de mitos harto coherentes para que se tenga derecho a desdeñarlos. Se sabe que Yu el Grande, como le correspondía a un fundador o a un demiurgo, fue a la vez un maestro herrero y un perito agrimensor.[186] Recorrió y midió las 9 montañas, los 9 ríos, las 9 marismas, arreglando el terreno que finalmente pudo ser cultivado, es decir, que se dividió en campos, los cuales eran *cuadrados y divididos en 9 cuadrados:* en resumen, se nos dice, Yu dividió el mundo en 9 regiones.

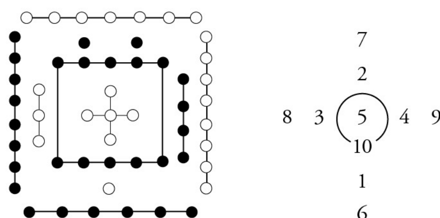
También poseyó 9 trípodes. Los 9 pastores ofrecieron el metal en tributo y, en sus calderas, Yu pudo dibujar los "emblemas" de los seres de todos los países, ya que estos "emblemas" le fueron entregados a título de homenaje por las 9 regiones. La fuerza incorporada a ellos por estos símbolos era tal que los 9 calderos valían el mundo; gracias a ellos, reinaron en todo el universo el orden y la paz: los diversos seres se mantuvieron quietos en sus dominios, tanto que fue posible recorrer sin peligro las 9 marismas, los 9 ríos, las 9 montañas… así fue asegurada "la unión de lo alto y lo bajo" y "recibido el favor del cielo".[187] A Yu, pues, que poseía con sus 9 trípodes *una imagen del mundo* y poder sobre el mundo, le transmitió el cielo las 9 rúbricas.

Fue una tortuga la que se las llevó. Omnipotentes en el mundo, las tortugas son *una imagen del universo.* Si los adivinos pueden reconocer por ellas los indicios eficientes que aconsejan los actos eficaces, es porque ellas participan de la longevidad del universo, y si el universo les concede parte de la *larga vida* es porque ellas toman íntimamente parte en la vida universal, viviendo estrechamente envueltas en un hábitat dispuesto sobre el modelo del macrocosmos: sus caparazones, en efecto, cuadrados por

abajo, son redondos por arriba. Las tortugas representan tan bien el mundo que figuran necesariamente en los mitos en que se ve a un héroe trabajar para la consolidación del orden universal. Si algún genio malo, rompiendo una de las columnas que sostienen el mundo, no dejándole más que tres, hace tambalear el cielo y la tierra, y entrega el universo al diluvio, un genio benéfico puede restablecer la estabilidad volviéndole a dar al mundo cuatro columnas hechas con las patas cortadas de un tortuga,[188] por cuanto no se podría dejar a las tortugas que se desplazaran y nadaran libremente, o bien las tierras marcharían a la deriva y las aguas las engullirían.[189] Después que Gun, monstruo nefasto y tortuga de tres patas, hubo desencadenado las Grandes Aguas que amenazaron engullir el cielo y la tierra,[190] Yu, que era su hijo, aunque un héroe perfecto por la virtud, lo mismo que por el cuerpo, restableció el buen orden. Supo hallar la gloria en los trabajos míticos que se relacionan con el tema del mundo salvado de las aguas: en su historia debía figurar, pues, una tortuga. Yu el Grande, en efecto, redujo las aguas al deber y disciplinó los ríos. Pues bien, un caballo-dragón o el mismo río, dios con cuerpo de pez o de tortuga,[191] debió de salir del río Amarillo y entregarle el *Cuadro del Río (He tu):* una tortuga hubo de salir del río Luo para presentarle al *Luo Shu (Escrito del río Luo)* que, según la tradición, es el *Hongfan*.

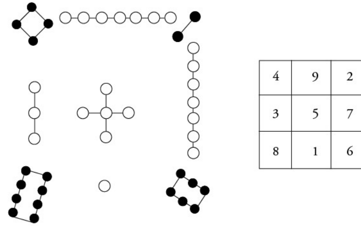
Imagen del mundo, una tortuga le aporta a Yu esta imagen; a Yu, quien, por su voz, su estatura y su paso podía servir de patrón a todas las medidas: a todo lo que los números están destinados a evocar. Como los 9 trípodes de Yu, las imágenes salidas de las aguas fueron conservadas, dice la historia, en el tesoro de los reyes, hijos del Cielo; figuraban entre los gajes y los principios de su poderío; cuando pereció la realeza, los trípodes se desvanecieron en las aguas y nadie sabe lo que les aconteció entonces al *He tu* y el *Luo Shu*… El *Luo Shu* y el *He tu*

sólo reaparecieron bajo los Song, en el siglo XII de nuestra era. Esto ocurrió bajo el reinado de un emperador que favoreció la geomancia y coleccionó los enigmas daoístas; también hizo fundir 9 trípodes…[192]
Los sabios no sienten más que menosprecio por el *Luo Shu* y el *He tu* de los Song. Estas obras no carecen, sin embargo, de interés, son simplemente coordinaciones de números: después de largos siglos de brillante civilización, los sabios chinos no dejaron de atribuir a los emblemas numéricos la función de representar el universo. Lo esencial, para nosotros, es comprobar esta prevención. Su persistencia invita a considerarla como una actitud fundamental del espíritu chino. Pero, por lo demás, ¿por qué agobiar a "los falsarios"? Nada han inventado, no son más que eruditos: se han limitado a traducir gráficamente ideas que, para nosotros, no se trata de hacer remontar a Yu, héroe mítico, pero que no dejan de ser suficientemente antiguas para merecer nuestro interés.



El *He tu* blanco de los Song representa –por medio de redondeles blancos *(yang)* o negros *(yin),* según sean impares o pares– los diez primeros números dispuestos en cruz, teniendo en el centro 5 y 10: como se ha visto, esta es la disposición que, para los emblemas numéricos de los elementos, orientes y estaciones suponen el *Yueling* y la primera sección del *Hongfan*. En cuanto al *Luo Shu,* el diagrama que pretende restituirlo se inspira en datos formalmente atestiguados desde la época de los Han.[193]

Este diagrama, aunque no menos interesante que el otro, no está hecho para sorprender mucho más. Los 9 primeros números están dispuestos en *cuadrado mágico* (en torno de 5) –tal como se podían prever por un cuadro del mundo ofrecido (por intermedio de una tortuga) a un héroe que dividió la tierra (cuadrada) en 9 regiones (cuadradas).



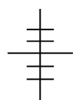
4	9	2
3	5	7
8	1	6

Yu, para organizar el mundo, lo midió. Lo recorrió, efectivamente. Los soberanos que no son fundadores se contentan, como se sabe, con circular por la Casa del Calendario. Su circunvalación del emplazamiento sagrado del *Mingtang* bastó para sostener el espacio y el tiempo, y mantener una exacta ligazón entre las estaciones y los orientes.

Redondo en su techo de balago y cuadrado en su base, el *Mingtang* es una imagen del mundo tan perfecta como puede serlo una tortuga.

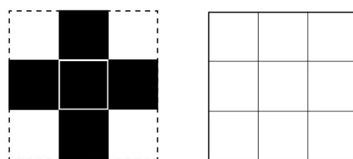
Los adivinos[194] pueden hacer surgir de un caparazón de tortuga un ciclo completo de signos: 360 tipos de fisuras les informan sobre el conjunto de las circunstancias de tiempo y de lugar. Los hacen aparecer –sirviéndose del fuego (= alto = cielo)– sobre la parte baja –y cuadrada (=tierra)– del caparazón. Las divisiones de esta parte inferior de la concha permiten caracterizar las fisuras: una línea axil que va de atrás a delante –atrás vale a bajo (= norte) y delante vale a alto (= sur)– parte la concha en mitades, que son la izquierda (= este) y la derecha (= oeste); este eje está cortado por cinco líneas o rayas que representan los cinco elementos; determinan –6 a

izquierda y 6 a derecha– 12 sitios –que son los sitios de los 12 meses–; pero ellas no encierran más que 8 dominios, los cuales (emparejados de dos en dos) se disponen formando cuatro sectores en torno del centro señalado por la intersección del eje medio con la raya central.[195] Así –después de haber (considerando un eje y cinco vías transversales) dibujado una cruz de modo que evoque un reparto de 5–, se llega –aunque se opera, se dice, distinguiendo 6 categorías, o mejor, *tres parejas* de categorías, a saber: lo alto y lo bajo, la izquierda y la derecha, y, también, el *yang* y el *yin*– a no distribuir el espacio, donde los 360 signos podrán aparecer y especificarse, más que entre *4 dominios (dobles)* que, únicamente, merecen llevar un nombre.



Asimismo, en el *Mingtang*[196] el espacio –donde la circulación real debe suscitar la aparición del ciclo completo de días que compone un año– no se divide más que en cinco dominios denominados (y consagrados a los cinco elementos), de los cuales uno no corresponde más que al centro y al eje del tiempo, mientras que los otros cuatro representan los orientes y las estaciones reales. Y, sin embargo, en el Mingtang también se hallan ordenados, de modo que corresponden a 12 estaciones reales propicias a la promulgación de las ordenanzas *(yueling)* que comienzan a los 12 meses. 8 emplazamientos, de los que 4 ocupan posiciones angulares y los otros 4 *(únicos denominados),* posiciones cardinales. Esta ordenación del espacio sagrado puede expresarse en dos disposiciones arquitectónicas; fueron preconizadas, una y otra, en la época de los Han, por los sabios que pretendían proporcionar a los emperadores los verdaderos planes de un *Mingtang.* Según

unos, la Casa del Calendario debía dividirse en 9 salas; según otros, sólo comprendía 5 edificios o 5 piezas.



Hecho de piezas contiguas o de edificios independientes, el *Mingtang* de 5 salas dibuja una cruz sencilla inscrita en un cuadrado (o un rectángulo); el *Mingtang* de 9 salas ocupa enteramente este cuadrado; pero los dos comprenden una sala situada en el centro, y si puedo decirlo así, sin vista, poseyendo igualmente los dos 12 vistas al exterior: en efecto, cada una de las salas cardinales del *Mingtang,* en forma de cruz, tiene tres fachadas externas (4 × 3 = 12), mientras que en el *Mingtang* cuadrado estas mismas salas no tienen más que una fachada, teniendo las 4 salas de los ángulos, en cambio, doble fachada –(4 × 1) + (4 × 2) = 12–. Las dos disposiciones arquitectónicas se corresponden asimismo una a otra cuando se trata de disponer en torno de un centro 12 vistas o 12 estaciones cíclicas.

De hecho, los dos sistemas de construcción sólo se oponen porque tienen por objeto traducir dos disposiciones diferentes de los números.

Una de estas disposiciones está implicada en el *Yueling.* Este tratado sobre el calendario indica las posiciones que el hijo del Cielo debe ocupar en el emplazamiento del *Mingtang* cuando dicta las ordenanzas mensuales *(yueling).* Para los meses iniciales o terminales de las diversas estaciones, basta con que el soberano se traslade a la izquierda o a la derecha de una de las 4 salas cardinales. En cambio, en estas mismas salas debe ocupar su puesto en los meses (solsticiales o equinocciales) que forman el centro de las 4 estaciones. Se sabe que el *Yueling* asigna a los tres meses de

cada estación un solo y mismo número –6 para el invierno (norte), 8 para la primavera (este), 7 para el verano (sur), 9 para el otoño (oeste) y 5 para el centro–. El *Mingtang* de 5 salas está concebido, como se ve, para evocar la disposición de los números en cruz sencilla que el *He tu* de los Song debía ilustrar y que ya implicaba el *Hongfan*.

VERANO PRIMAVERA 7 OTOÑO 8 5 9 6 INVIERNO	FUEGO MADERA 2 METAL 3 5 4 1 AGUA	5 7 2 E 8 3 5 4 9 W 1 6 N
Yue ling	Hong fang	He tu de los Song

La disposición en cuadrado tiene, asimismo, una base numérica. La tradición del *Mingtang* en 9 salas es defendida por el *Da Dai Liji.*[197] Esta obra asigna precisamente a cada una de las 9 salas (como el *Hongfan* a cada una de las 9 rúbricas) uno de los 9 primeros números, y estos números los enuncia en un orden (2, 9, 4; 7, 5, 3; 6, 1, 8), que supone una disposición en cuadrado mágico. Esta disposición (que es la del *Luo Shu* de los Song) poseía, pues, por lo menos en tiempos de los Han, un valor ritual: desde esta época parecía constituir una imagen del mundo que importaba volver a hallar en el plan del *Mingtang* –todo un conjunto de tradiciones que invitaban, por otra parte, a pensar que un héroe había podido descifrarla sobre el caparazón de una tortuga.

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Las tradiciones relativas al *Mingtang* lo prueban de nuevo: los números tienen por oficio principal caracterizar los sitios y expresar la organización del espacio-tiempo.

La disposición en cuadrado mágico cuyo prestigio se impuso a los técnicos del *Ming tang,* no gozaba de menos favor entre los teóricos de la adivinación. Nosotros vamos a comprobar esta boga y, al mismo tiempo, podremos comprender la razón de ella. Lo mismo que dividiendo en sectores la concha adivinatoria, se puede, disponiendo los números en cuadrado, llegar a evocar el total (360) de las circunstancias de tiempo y de lugar que condicionan los trabajos de los adivinos, se puede evocar también la obra de los hijos del Cielo en la Casa del Calendario.

*

El punto de partida de la boga de los cuadrados mágicos se halla en un antiguo sistema de especulaciones que operan sobre los emblemas adivinatorios y también sobre los números.

Lo esencial de este sistema ha sido consignado, varios siglos antes de los Han, en el *Xizi.* Ninguna obra, si no es el *Hongfan,* está más cerca de los comienzos de la tradición escrita.

El *Xizi* forma parte del ciclo del *Yijing.* Los maestros del *Yijing* operaban sobre signos proporcionados por la aquilea. La adivinación por la aquilea, según el testimonio de los sabios que la practicaban, no descansaba en otro saber que la adivinación por la tortuga. Estos dos métodos de investigación parecían solidarios y destinados a completarse: *Xizi* lo afirma, así como el *Hongfan* y también el *Zhi li.*[198] Los mitos relativos a la tortuga hacen pensar que el arte de preparar la concha dividiéndola en dominios se relaciona con las técnicas utilizadas para la división de las tierras por los *agrimensores-geómetras.* El

saber, en cambio, que permite identificar las circunstancias de tiempo (y de lugar) con ayuda de las varitas de aquilea parece enlazado con una técnica del *cálculo;* pero los antiguos chinos evitaban distinguir la aritmética de la geometría. Números y figuras proporcionaban igualmente a los sabios símbolos, prácticamente intercambiables e igualmente poderosos, que hacían fáciles la identificación y la manipulación de las realidades de toda especie.

La palabra que designa las fichas adivinatorias designa también las fichas de cálculo. Cuando se tiraban las suertes y hacían sus cómputos, los adivinos debían conservar, entre el cuarto y quinto dedo de la mano izquierda, una de esas varitas que representaban entonces al hombre puesto entre el *yin* y el *yang*.[199] Cuando se vacilaba sobre el camino a seguir, se debía asimismo tener en la mano una de esas fichas: servía entonces de piloto.[200] El caracter que representan estas varitas se escribe añadiendo la clave del bambú a un conjunto gráfico que figuraba, se dice, las huellas que un carro imprime en el suelo. Si se añade a este grupo de rasgos la clave que representa los campos cultivados en *cuadrado,* se obtiene un caracter de pronunciación idéntica *(chi).* Significa "cultivar la tierra, límites de las tierras, dominios hereditarios". Este signo se emplea para designar a los sabios (astrónomos, astrólogos, maestros del calendario) consagrados hereditariamente al arte del cálculo… Genio de los números, genio de las figuras, genio gubernamental y genio adivinatorio se confunden… Precisamente es la palabra *chi* la que sirve para denominar las 9 secciones del *Hongfan*, las 9 rúbricas o los 9 dominios del Gran Plan –que la tradición identifica con el *Luo Shu* aportado a Yu, el agrimensor, por la tortuga.

Pero el *Xizi* no está bajo el patronato de Yu, sino bajo el de Fuxi. Fuxi tiene por atributo la escuadra, y su mujer, el compás. Se les representa siempre enlazados, ya que sus cuerpos terminan con un *nudo* de serpientes.[201]

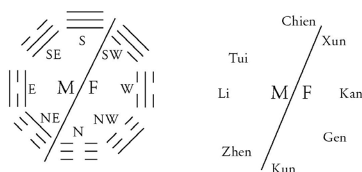
Preconizado por los mantenedores del *Yijing,* Fuxi ha sido impulsado al primer rango de los autores de la civilización; inventó el sistema de las cuerdas anudadas, así como la adivinación por las *varitas* de aquilea que fueron los primeros medios de gobierno. Tuvo un nacimiento milagroso: algunos refieren que su madre lo concibió por el efecto de un bastón flotante; otros (es la versión corriente) que fue puesto en el mundo en una marisma célebre por los *dragones* que la frecuentaban. Tenía el aspecto de un *dragón…*[202] A él, pues, con arreglo a la tradición más seguida, le aportó un *dragón* el *He tu,* a él y no a Yu, el fundidor de trípodes… Pero dragones y trípodes se distinguen mal. Por poco preciosos que sean, se encuentra en los trípodes los reflejos cambiantes de los dragones.[203] Y cuando un santo merece atraer a los dragones, comienza por entrar en posesión de un trípode. Este último, por lo demás, no le promete la llegada del dragón más que cuando lo acompañan los bastones de aquilea... La historia no dice que Fuxi haya encontrado o fundido 1 o 9 trípodes. Sabe solamente que este inventor de los trigramas dividió el mundo, antes que Yu, en 9 regiones.

Con ocasión de esta misma hazaña, los anotadores de los *Anales sobre bambú* creen del caso referir una glosa de Zheng Xuan en la que este célebre escritor de la época de los Han indica el orden de creación de los trigramas adivinatorios.

Los especialistas de la aquilea operaban manipulando un juego de varitas para obtener un resultado par o impar. Traducían gráficamente este resultado trazando una línea continua ▬▬ (impar, *yang,* macho) o interrumpida ▬ ▬ (par, *yin,* hembra). Detenían sus operaciones cuando habían dibujado una figura formada de 6 líneas superpuestas. Superponiendo 6 líneas partidas o continuas, se puede componer 64 hexagramas diferentes. Con 3 líneas, sólo se puede componer 8 trigramas. Resulta fácil comprobar que

cada uno de los (8^2 =) 64 hexagramas está hecho de dos trigramas superpuestos:[204] Los 8 trigramas resumen, pues, los 64 hexagramas. Éstos pasan por representar el conjunto de las realidades; éstas proporcionan, si puedo decirlo así, una representación concentrada del universo.

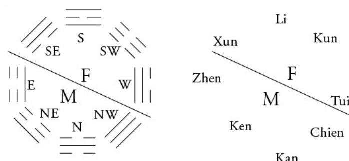
Para que esta imagen del mundo sea estimada perfecta, conviene que incluya una orientación de los trigramas.



Figuras y nombres de los trigramas en la disposición llamada de Fuxi. La línea separa los trigramas machos (m) –aquella en que la línea inferior (vuelta hacia el centro) es continua *(yang)*– de los trigramas hembras (f), cuya línea de base está partida *(yin).*

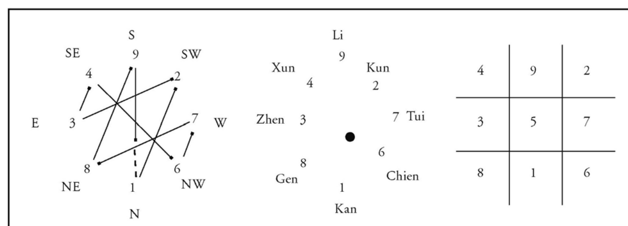
Asimilados míticamente a los 8 vientos, los 8 trigramas sirven en efecto, dispuestos en octágono, para formar una rosa de los vientos de ocho direcciones. El *Luo Shu* se opone al *He tu* y se le conocen, tanto por el *Mingtang* como por los números, dos disposiciones concurrentes: existen, asimismo, dos coordinaciones de los trigramas. Las dos eran célebres desde la antigüedad. Lejos de excluirse, parecían prestarse servicios complementarios. El *Shuo Gua* (que es uno de los principales tratados del ciclo del *Yijing),* se refiere, según la ocasión, tan pronto a uno como al otro de estos arreglos. Uno de ellos es notable por una búsqueda de simetría gráfica: es el que la tradición relaciona con el *He tu* y atribuye a Fuxi, inventor de los trigramas. El otro sería del rey Wen, fundador de los zhi. El rey Wen inventó, según se dice, los hexagramas. También se ha hecho célebre por la construcción de un *Mingtang.* La disposición llamada del rey Wen es puesta ordinariamente en relación con el *Luo Shu.* Hecho curioso: aunque la glosa

de Zheng Xuan sea utilizada a propósito de la división del mundo en 9 regiones, que fue obra de Fuxi (el maestro del *He tu),* esta glosa se refiere a la disposición del rey Wen (el constructor del *Mingtang).*



Figuras y nombres de los trigramas en la disposición llamada del rey Wen. La línea que separa los trigramas (m) machos –la que está hecha de tres líneas continuas y las tres que contienen una sola línea continua– de los trigramas (f) hembras –los que tienen un número impar, 3 o 1, de líneas partidas.

Según las tradiciones recogidas bajo los Han por Zheng Xuan, es la unidad suprema *(Teyi)* la que dispone el emplazamiento que conviene *(gong* = palacio, sala) a cada uno de los 8 trigramas; cada vez que ha colocado cuatro, la unidad suprema vuelve a descansar en el centro. He aquí, pues, el camino –*xing:* es la palabra que, en la expresión *wu xing*, el 5 *Xing,* se traduce por "elemento"– que ella recorre. Partiendo (1) de *kan* (norte), pasa (2) por *kun* (suroeste); después (3), por *Zhen* (este); luego (4), por *Xun* (sureste), y desde aquí –después de haber tocado en el centro [5] que es su propia morada– llega (6) a *Qian* (noroeste) desde donde, pasando (7), po *Tui* (oeste), y luego (8) por *Gen* (noreste), alcanza (9) *Li* (sur), donde volverá al centro (10 = 5).



El orden seguido es el que permite disponer los números de un cuadrado mágico,[205] partiendo del más pequeño para acabar por el más grande: y, en efecto, si se reemplazan los trigramas por el clasificador numérico[206] que corresponde a su lugar de producción, se obtiene un cuadrado mágico de centro 5: los números reciben en él una orientación idéntica a la que se les atribuye cuando sirven para calificar las 9 divisiones del *Mingtang*.

*

Como los elementos (cuando se les dispone en cruz), los trigramas, desde que se les orienta, son afectados por un valor numérico: también ellos tienen por emblemas los números que sirven de índices para su localización en el espacio-tiempo, y por estos números se revela su *orden constitucional.* Un mismo sistema de postulados se encuentra, pues, en la base de los dos arreglos (cuadrado o cruz numéricos) que proporcionaban a los antiguos chinos *imágenes del mundo* que se juzgaban complementarias antes que opuestas. Desde la época del *Hongfan*, el orden constitucional de los elementos se traducía dibujando una cruz numérica; el cuadrado mágico que hace manifiesto el orden constitucional de los trigramas, no debe gozar de un prestigio menos antiguo.

Este prestigio brilla en las tradiciones recogidas bajo los Han[207] por el *Da Dai Liji* y por Zheng Xuan; pero es el *Xizi* el que permite comprender las razones.

Llamados por su oficio a manipular las fichas adivinatorias, que son también fichas de cálculo, los maestros del *Xizi* habían elaborado una teoría de la adivinación que se apoyaba en una ciencia de los números. El arte de disponer y de combinar los emblemas adivinatorios se confundía, para ellos, con el arte de las combinaciones numéricas.

En un pasaje que se refiere a la disposición octagonal de los trigramas, y en el que estos últimos son expresamente asimilados a los números, el *Xizi* los presenta agrupados

de forma que se oponen *diametralmente,* siendo todas estas oposiciones, parece decirse, dirigidas por la fórmula 3 × 5. Los comentaristas ortodoxos sólo dan de este pasaje una glosa vacía de toda apariencia de sentido.[208] En cambio, ciertos intérpretes indígenas han querido ver en él una alusión al cuadrado mágico de centro 5, donde las parejas de números exteriores que se oponen diametralmente forman siempre un total de 10, hasta el punto de que el total de los 3 números –centro (5) comprendido– dispuestos en una misma línea, es necesariamente igual a 15.

El pasaje es demasiado oscuro para que se pueda tomar en cuenta esta interpretación seductora; pero conviene retener la importancia atribuida al número 15. Ésta se encuentra afirmada por hechos que se insertan en una tradición inmemorial.

Los adivinos que se servían del *Yijing* para descifrar los símbolos adivinatorios enumeraban con ayuda del número 9 las líneas *yang* de las diversas figuras, y con el número 6, las líneas *yin.* Estas apelaciones se explican por el hecho de que la relación del *yin* y del *yang* representa la relación de la tierra con el cielo, y por lo tanto, de lo cuadrado con lo redondo. Esta relación que es de 2 a 3, puede expresarse con los números 6 y 9. Pero otros adivinos, los del país de Song, se servían para sus desciframientos, no del *Yijing,* sino del *Guicang,* manual que pasaba por ser más antiguo, por cuanto se veía en el el libro de la adivinación en uso bajo la dinastía Yin. Para estos adivinos, las líneas pares *(yin)* valían 8, y las líneas impares *(yang),* 7. De hecho, parece que en la época *Jiezi* se utilizaban concurrentemente los dos sistemas de símbolos numéricos. Como lo muestra un pasaje del *Zuo zhuan,*[209] optar por uno o por el otro de estos sistemas mencionados permitía a un operador astuto hacer los oráculos más convenientes.

Se impone una doble observación: la oposición del *yin* y del *yang* es esencialmente la del par (8 o 6) y la del impar y por otra parte, 8 + 7, como 9 + 6 es igual a 15.

Notemos aquí que en el origen de las figuras adivinatorias el *Xizi* sitúa después de los dos símbolos elementales (que se ha dicho constituidos por una línea partida o continua) cuatro símbolos secundarios, a los cuales toda la tradición atribuye las designaciones del gran *yang* (o viejo *yang*). Pequeño *yin* (o joven *yin*), pequeño (o joven) *yang*, gran (o viejo) *yin*.[210]

A cada uno de estos símbolos corresponde un emblema numérico: el viejo *yang* y el joven *yang* (impares) valen, respectivamente 9 y 7, y el gran *yin* y el pequeño *yin* (pares), 6 y 8.

Ahora bien, si el gran *yin* (6) corresponde al norte-invierno, cuyo elemento emblemático es el agua (6), y si el joven *yin* (8) es (ordinariamente) asimilado al este-primavera, cuyo elemento es la madera (8), el joven *yang* (7) corresponde al oeste-otoño, aunque metal, emblema de este sector del universo, vale 9 mientras que el 9 es el número del viejo *yang*, el cual manda en el sur-verano, región cuyo elemento (fuego) vale sin embargo 7.

Los valores numéricos atribuidos a los 4 emblemas secundarios del *Xizi,* implican una orientación de los números diferentes de la que reciben cuando, connotando los elementos, están *dispuestos en cruz,* como supone el *Hongfan* y ha representado el *He tu.* La orientación que imponen a los números del gran *yang* y del pequeño *yang* (así como a los del grande y pequeño *yin*) las asignaciones espaciales de estos emblemas son, por lo contrario, *la del cuadrado mágico,* en la que el 9, así como el 4 (números congruentes), están dispuestos en el frente sur, y el 7, así como el 2 (números congruentes), en el frente oeste, el 6 (y el 1), así como el 8 (y 3), están respectivamente en los frentes norte y este.

En las representaciones, por lo demás tardías, que se han dado, los cuatro símbolos secundarios aparecen como formados por dos líneas.[211]

Gran Yang	Pequeño Yin	Pequeño Yang	Gran Yin
9	8	7	6

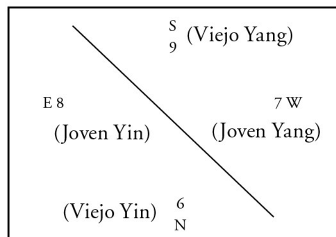
Hay grandes probabilidades de que esta representación sea debida a un trabajo de abstracción derivado de una clasificación de los trigramas sobre la cual el *Shuo Gua* insiste largamente y cuyo principio proclama el *Xizi.*[212] Este principio debía tener una extrema importancia para gentes que jugaban constantemente con el par y el impar.

Se funda en la observación de que el par se obtiene uniendo los pares de impares (como también añadiéndose a sí mismo), mientras que el impar se crea gracias a una adición, o más bien, a una síntesis (hablando exactamente, a una hierogamia) del par y del impar. Así, se consideran como *yin* (par) los trigramas hechos de dos líneas *yang* (par de impares = par) y de una línea *yin* –par (de impares) + par = par–, y como *yang,* los trigramas hechos de dos líneas *yin* (par de pares = par), a las cuales se añade una línea *yang* –par (de pares) + impar = impar–. Los cuatro trigramas pares comprendían un trigrama (hecho de tres líneas rotas) en el que se veía el emblema de la madre y al cual se oponían tres trigramas, llamados las tres *hijas,* formados todos ellos por dos líneas machos y una línea hembra. Si se supone (como parece indicado) que toda línea hembra, *par,* vale 2, y que toda línea macho, *impar,* vale 3, los últimos tres trigramas podían ser expresados con el valor 8 [= (3 + 3) + 2], y el primero, por el valor 6 (= 2 + 2 + 2). Asimismo, a los tres trigramas *yang*, denominados los

tres *hijos* (hechos con una línea *yang* y dos líneas *yin),* convenía el valor 7 [= (2 + 2) + 3] –y el valor 9 [= 3 + 3 + 3] al último trigrama, completamente hecho de *yang,* y calificado de padre.

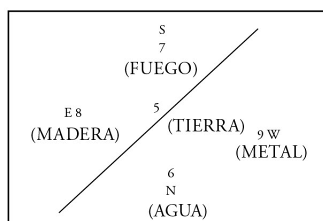
Se ve que los números expresados gráficamente con los emblemas del *padre* y de la *madre* son, respectivamente, los del viejo *yang* y viejo *yin*, y se puede inducir que los emblemas numéricos atribuidos al joven *yang* y al joven *yin* dependen de la representación de los trigramas calificados de *hijos* y de *hijas.*

La clasificación de los trigramas que parece corresponder a estas equivalencias numéricas es la que utiliza la disposición inventada, según se dice, por el rey Wen, célebre por su *Mingtang:* ahora bien, la ordenación del *Mingtang* pasa por ser inspirada por el cuadrado mágico, y la disposición del rey Wen es relacionada con el *Luo Shu,* que se representa con ayuda de este cuadro.

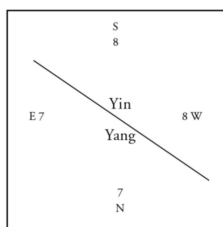


En esta disposición,[213] los cuatro trigramas machos se extienden del noroeste al este, y las cuatro hembras, del sudeste al oeste, separados por un eje este-sur-este–oeste-norte-oeste. Si se orienta conforme a sus equivalencias tradicionales, los símbolos numéricos del joven y del viejo *yang*, del viejo y del joven *yin*, es un eje de dirección análoga el que separara el grupo impar (sur-oeste) del grupo par (norte-este). Por lo contrario, en la disposición llamada de *Fuxi,*[214] los trigramas *yang* –definidos, esta vez, como tales

por el sexo (macho) de su línea inferior (línea interior en la disposición octogonal)–, se extienden del sur al noreste, y los trigramas *yin* –caracterizados por su línea inferior rota–, del norte al suroeste. El eje que los separa sigue en este caso la dirección sur-sur-oeste–norte-norte-este. Esta última repartición concuerda *tal vez* con la disposición de los números cuando representan los elementos y forman una cruz, por cuanto, en este caso, la pareja 7-8 (sur-este) está separada de la pareja 9-6 (oeste-norte) por un eje cuya dirección es análoga a la de la línea de separación de los dos grupos de trigramas en el arreglo atribuido a *Fuxi.* Este esquema quiere, sin duda, hacer aparecer el equilibrio del *yin* y del *yang* representados por parejas numéricas de valor equivalente (9 + 6 = 8 + 7 = 15). También, indudablemente, la misma idea es ilustrada por el dispositivo del rey Wen. En efecto, si se reemplazan los trigramas *(madre* e *hijas, padre* e *hijos)* por sus equivalentes numéricos, se advierte que los grupos *yang* y *yin* se equilibran aun –(8 × 3) + 6= (7 × 3) + 9 = 30–. Pero en el dispositivo en que figuran solos, puestos en los puntos cardinales, los números significativos de los 4 emblemas secundarios del *Xizi,* es un eje este-sur-este–oeste-norte-oeste el que separa los números impares (9-7) de los números pares (6-8). Las dos parejas que son distinguidas así tienen esta vez un valor desigual: una vale 16, y la otra, 14, o sea 8 × 2 y 7 × 2, lo que justifica tal vez la atribución de los valores 8 y 7 a los emblemas elementales del *yin* y del *yang*. Pero, lo mismo que la relación 8⁄7, la relación 9⁄6 es evocada por este arreglo.



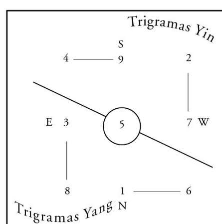
En efecto, una tradición incorporada al *Baihu Tong* permite estimar que se debe unir al grupo impar 9-7 el número central 5 (= tierra). El *Baihu Tong*[215] afirma que hay dos *(par)* elementos *yang (impar)* a saber: el agua y la madera, cuyos valores (6 y 8) son (sin embargo) *pares,* y tres *(impar)* elementos *yin (par),* a saber: los tres elementos (de valor impar no obstante) 5, 7, 9: tierra, metal y fuego. Esta teoría, aparentemente paradójica, comporta una nueva ilustración de un tema que ya he señalado: los juegos del *yin* y del *yang* (hembra y macho) tienen por principio una inversión de atributos (par e impar) que resulta de un cambio hierogámico. La clasificación del *Baihu Tong* supone verosímilmente la intención de evidenciar el valor global de los dos grupos desiguales (3 frente a 2) de elementos. Aquellos que se consideran como *yin* (aun dándoles símbolos *impares* y agrupándolos por 3) valen 21 (= 3 × 7), mientras que valen 14 (= 2 × 7) los elementos calificados de *yang* (que se agrupan por 2 y que han recibido símbolos pares): así se hace aparecer que la relación *(invertida)* del *yang* (3) con el *yin* (2) es $\frac{14}{21}$, o sea, $\frac{2}{3}$.



Hay grandes probabilidades de que la clasificación de los trigramas del rey Wen sea una ilustración del mismo tema, puesto que la orientación de los emblemas secundarios, con la que parece solidarizarse, opone también 6 y 8 *(total:* 14 = 2 × 7) a 9 y 7, a los cuales hay que añadir, sin duda, 5 (emblema del centro) *(total:* 21 = 3 × 7).

Hecho notable, la relación *(invertida)* del *yin* y del *yang* es evocada de manera análoga en el cuadrado mágico que, de creer a Zheng Xuan, testimonia el orden constitucional de los trigramas. Se ha visto que este orden aparece precisamente en el arreglo atribuido al rey Wen. A los trigramas *yang* (norte-este) corresponden las parejas congruentes 3-8 y 1-6, cuyo total vale 18 (= 2 × 9); a los trigramas *yin* (sur-oeste), las parejas 4-9 y 2-7, las cuales, si se les añade el 5 central, valen 27 (=3 × 9): lo que fija también en ⅔ la relación *(invertida)* del *yang* y del *yin* representadas por las dos familias de trigramas.

Ahora bien, si el cuadrado mágico puede evocar esta relación, vamos a ver que ésta es precisamente en los aspectos en que interesa particularmente al *Xizi.*[216]



*

El *Xizi* contiene una importante explicación sobre los números. Esta explicación tiende a demostrar que los emblemas adivinatorios son capaces de evocar la totalidad de las cosas, lo que los chinos llaman los Diez mil Seres o Esencias *(wan wu).*

Los adivinos podían precisar el número, que era, según ellos, 11,520. En efecto, los 64 hexagramas suponen 384 líneas (= 6 × 64), o sea 192 líneas pares y 192 impares. Valiendo el par del impar, se admitía que las 192 líneas pares representaban 4,608 (= 192 × 24) esencias femeninas, y las 192 impares, 6,912 (= 192 × 36) esencias

masculinas, de forma que el total de las cosas *yang* y *yin,* era de 11,520 (= 4,608 + 6,912). 10,000 es un gran total popular. 11,520 es el número más próximo a 10,000 que sea a la vez un múltiplo de 360 –número teórico de los días del año– y de 384 –que representan a la vez el total de las líneas emblemáticas y el total de los días de un año embolístico:[217] 11,520 = 384 × 30 y 360 × 32 o también (216 + 144) × 32.

A *una división del total de las cosas* en 5 partes que permite oponerlas según la relación $\frac{3}{2}\left(\frac{6912}{4608} = \frac{192 \times 36}{192 \times 24}\right)$, conforme con la anotación 60 = 5 × 12 (= 36 + 24), corresponde una división de este total que es el año en 5 partes, valiendo cada una 72 (= 6 × 12): se llega así a descomponer 360 según la relación 3/2, oponiendo 216 (= 3 × 72), emblema del *yang (impar),* a 144 (= 2 × 72), emblema del *yin (par).*

En los pasajes en que expresan la relación 3/2 en términos que les parecen significativos, los autores del *Xizi* yuxtaponen observaciones sobre los diez primeros números que inspiran la intención de oponer el par y el impar.

Después de haber declarado que los 5 primeros números impares son producidos por el cielo y los 5 primeros números pares por la tierra, indican que *estos diez números se disponen en el espacio de modo que forman parejas par-impar.* Estas 5 parejas pueden ser –y tal es la opinión de los glosadores– las constituidas por dos números congruentes con 5 (1-6, 2-7, 3-8, 4-9, 5-10): se sabe que estas parejas se encuentran *orientadas,* tanto en el *He tu* como en el cuadrado mágico *(Luo Shu).* En el *He tu,* se hallan dispuestas en el centro y en los brazos de una cruz. Basta aplicar en ángulo recto las cuatro extremidades de la cruz para obtener la disposición en cuadrado mágico, si se tiene el cuidado de reservar las posiciones cardinales a los números impares y de *invertir las parejas 7-2 y 9-4.*

```
          S                          S
          7                     4 —— 9        2
          |                          |        |
          2                          |        |
E  8— 3 —— 5.10  4 —— 9  W    E  3 —— 5 —— 7  W
          1                      |   |
          |                      8   1 —— 6
          6
          N                          N
```

Expresada por autores a los que preocupan visiblemente las divisiones en cinco partes, la idea de disponer en los sectores del espacio cinco parejas de números congruentes puede pasar por una alusión a la disposición en cruz en la que son representados con su orientación los emblemas de los cinco elementos. Pero, sin negarse a admitir esta tesis, no se debe olvidar que la interpretación tradicional del *Xizi* atribuye al viejo *yang*, símbolo del sur, el emblema 9, y al joven *yang*, símbolo del oeste, el emblema 7. Sólo en el cuadrado mágico está 7-2 al oeste y 9-4 al sur.

Ahora bien, el *Xizi,* si insiste sobre la posibilidad de formar 5 parejas par-impar con los 10 primeros números, también insiste, por otra parte, sobre el valor total de estos diez números que es 55. 55 vale 5 veces 11, y *se pueden formar 5 parejas par-impar* (1-10, 2-9, 3-8, 4-7 y 5-6), dando cada una la suma de 11. El *Xizi* no deja de señalar que los 5 primeros números pares valen 30 (= 5 veces 6), y los 5 primeros números impares 25 (= 5 veces 5). La oposición del par y del impar, tal como se manifiesta en los 10 primeros números, considerados como representativos de toda la serie numérica, tiene, pues, por símbolo la relación $6/5$, lo que debe dar al número 11 (= 5 + 6) un prestigio igual al del número 5 (= 3, cielo, redondo, + 2, = tierra, cuadrado). La importancia atribuida al 11 apenas si puede sorprender cuando se conoce el papel de clasificador privilegiado que pertenece al 5, emblema de la tierra (cuadrada), como al 6, emblema del cielo (redondo).

Por lo demás, este valor del 11 es afirmado por un adagio notable citado en el *Qian Hanshu.*

El autor de la *Historia de los primeros Han,*[218] después de haber recordado la opinión tradicional que hace del 6 el número del cielo (y de sus agentes) y del 5 el número de la tierra (así como de los elementos), recuerda el dicho: "Ahora bien, 5 y 6 es la unión central, o también, la unión en su centro *(zhonghe)* del cielo y de la tierra". Los glosadores se contentan con decir que 5 está en el centro de la serie impar (1, 3, 5, 7, 9), creada por el cielo, y 6, en el centro de la serie par (2, 4, 6, 8, 10), creada por la tierra. Esta nota –que nos conduce de la manera más precisa a las especulaciones numéricas del *Xizi–,* podría sorprender, puesto que se trata de explicar que *(impar)* pertenece a la tierra *(yin),* mientras que 6 *(par)* pertenece al cielo *(yang).* Sólo es explicativa a condición de sobreentender que la tierra y el cielo, *cuando se unen,* cambian sus atributos, y uno de los intereses de los textos relacionados por el *Qian Hanshu* es el de afirmar explícitamente que este cambio resulta de una hierogamia. Pero el autor continúa afirmando que 11 –resultado de la unión *(he)* de los números centrales *(zhong)*– es el número por el cual se constituye en su perfección *(cheng)* la *vía (dao)* del cielo y de la tierra.

Esta *vía* que, calificada emblemáticamente por 11, va de 5, puesto en medio, es decir, en la cruz de los números impares, a 6, puesto asimismo en la cruz de los números pares, reúne manifiestamente por su centro *–y completamente a la manera de un gnomon* erguido *como un árbol, en medio del universo–* dos cuadrados mágicos superpuestos.[219]

En el cuadrado mágico de centro 5, mientras los números pares, puestos en los ángulos, marcan la extremidad de los brazos en escuadra de la cruz gamada, los números impares ocupan las posiciones cardinales, y 5 está en el centro de 1, 3, 7 y 9. Pero *si se reemplaza cada uno de los números de este cuadrado por el número que, añadido a él, da* 11, se obtiene un nuevo cuadrado mágico (centro 6; valor total en todos los sentidos, de los números puestos

en una misma línea: 18). Los números impares ocupan en él los cuatro extremos de la cruz gamada, y repartidos en las posiciones cardinales, los números pares encuadran 6.

	9			2	
3	5	7	8	6	4
	1			10	

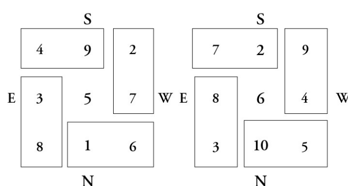
Se comenzará por observar que pasando 6 (representante de la pareja 6-1) al centro, éste cambia sus atributos (5-10) con el norte y que, asimismo, el oeste y el sur cambian sus símbolos numéricos (2-7 y 4-9). Se notará, sobre todo, que aparte del pasaje citado del *Qian Hanshu,* la literatura china no parece contener ninguna alusión al cuadrado mágico de centro 6. Esto debe llevarnos a pensar, no que este cuadrado careciera totalmente de prestigio, sino, muy al contrario, que una buena parte de la antigua ciencia de los números era cosa misteriosa: de este saber esotérico sólo cabe obtener alusiones furtivas.

La figura formada por la superposición de cuadrados de centro 5 y 6 es notable porque está constituida por nueve parejas pares-impares, las cuales valen cada una once y noventa y nueve en total.

Convenía admirablemente para dar una representación total del universo, al mismo tiempo que una justificación numérica a una teoría esencial, la de la acción recíproca e imbricada de los agentes y dominios celestes (los 6 *zong)* y los agentes y dominios terrestres (los 5 *xing)* en las 9 provincias de la tierra y del cielo.

Sabemos, por lo demás, que los adivinos utilizaban un instrumento cuya disposición recordaba esta figura. Se trata de él en el *Zhi li*[220] y las excavaciones japonesas de Luo Yang[221] han permitido descubrir un ejemplar construido antes de la era cristiana. Este instrumento se compone de

dos tablitas, una de madera dura *(yang)* y la otra de madera blanda *(yin),* una redonda (Cielo) y otra cuadrada (Tierra); están hechas para ser superpuestas y para girar independientemente una de otra, ya que se encuentran perforadas en el centro con un agujerito destinado verosímilmente a servir de ranura a un tallo perpendicular que forma el eje. En una y otra están inscritos diferentes emblemas clasificadores: símbolos de los meses, signos cíclicos y constelaciones y trigramas, estos últimos puestos, *en la disposición del rey Wen,* en la tablita *cuadrada (Tierra).* Si hay fundamento, como creo, para establecer una relación entre este utensilio adivinatorio y el doble cuadrado mágico, se deberá deducir que éste, aun evocando la idea de ángulo recto y de *escuadra,* debía sugerir la idea de un *movimiento circular.*



Ya se ha visto que los cuadrados mágicos, desde que se tiene el cuidado de reunir entre ellos las parejas congruentes, reproducen una *disposición en esvástica:* por ello, ésta sugiere la idea de un movimiento giratorio. –Precisamente, el *Xizi* invita a pensar que conviene leer los dos signos inscritos en cada brazo de la cruz gamada, no como una pareja de signos numéricos, sino como un número.

El *Xizi,*[222] en efecto, a la par que insiste en el número 55, atribuye un papel privilegiado al 50 (emblema de la Gran Expansión). Partiendo de este dato, se puede adivinar la importancia que para un pensamiento al que preocupan el 5 y el 6, y también el 50 y el 55 (5 veces 11), podían presentar una serie formada de números que diferían entre sí por la adición, no del 1 (unidad), sino de 11 unidades, y que, partiendo del 6 –sin llegar hasta el 105 (= 55 + 50;

pero 105, que comprende el 1 y el 5, puede asimilarse a 6, punto de partida de la serie) comprendía –además del 50, centro de la serie–, 8 números que se podían oponer 2 por 2, de modo que su diferencia fuese siempre 55. Esta serie –6, 17, 28, 39, (50), 61, 72, 83, 94, (105)– merecía tanta mayor atención cuanto se podían también formar con ellos 4 parejas de números de modo que el total de cada uno de ellos fuese 100, sucediéndose las cifras que figuraban en la columna de las unidades en el orden ocupado por ellos en la serie numérica. Los cuatro números más fuertes de éstos, son también notables porque cada uno de ellos se escribe con ayuda de una pareja de números congruentes –61, 72, 83, 94, y asimismo, 105–. Ahora bien, estos son los números que se pueden leer en los diversos brazos de las cruces gamadas numéricas inscritas en los cuadrados mágicos.

39		94
28	[50(105)]	83
17		72
6		61

39		61
28	[50]	72
17		83
6		94

El *Xizi* invita, por sí mismo, a esta lectura. Algunos detalles míticos vienen, de manera inesperada, pero no sorprendente, a testimoniar su legitimidad.

Los soberanos que fundaron las dinastías sucesivas, según los animase la virtud del cielo o la de la tierra, fueron alternativamente altos o bajos, por cuanto el cielo se extiende en altura y la tierra en anchura.[223] Los chinos han conservado piadosamente la memoria de este tema esencial. Incluso han conservado un recuerdo preciso de la talla de los héroes que más veneraban.[224] Chuen, que poseía la Virtud de la tierra, era rechoncho y no medía más que 6 pies y 1 pulgada (61 pulgadas), mientras que Yao, su predecesor, tenía un cuerpo (o tal vez una cabellera) que medía

7 pies y 2 pulgadas (72 pulgadas). Se puede pensar, ya que el cuerpo de un fundador sirve de patrón a una dinastía, que estos números ordenaron el sistema de pesas y medidas que establecieron tales soberanos, mientras que, dando un nuevo calendario a una era nueva, reorganizaban las dimensiones del tiempo. Esos mismos números –hecho curioso, si no inesperado– ordenaron en todo caso las divisiones de su tiempo de reinado o de existencia. Este tiempo, cuando se trata de un soberano perfecto, es de 100 años. Bastará, pues, referirse a la tabla precedente para saber que Chuen, que vivió 100 años, tuvo 39 de reinado; este héroe de 6 pies y 1 pulgada tomó el poder a los 61 años. En cuanto a Yao (72 pulgadas), que reinó 100 años, sólo conservó la autoridad efectiva durante 72 años: vivió durante 28 años como un soberano retirado. No tenemos informes precisos acerca de la talla de los fundadores de las tres dinastías reales. Sobre el rey Wen, fundador de los zhi, han sido conservados pocos detalles míticos. Sabemos, no obstante, que cedió a su hijo una parte de los 100 años que formaban su lote de vida. El rey Wen era gordo y bajo: puede que 50 convenga mejor que 100 para medir su talla. Respecto a Yu el Grande, fundador de los Xia (cuya elevada estatura ha permanecido siendo célebre, aunque se le atribuye la virtud de la tierra), vivió 100 años, reinó 17, y puesto que ascendió al trono a los 83 años, existe la apariencia de que medía 8 pies y 3 pulgadas. Penetrado de la influencia del cielo, el fundador de los Yin, Tang el Victorioso, tenía aún más motivos para ser más alto. La historia no ha olvidado su talla. Ésta, caso distinto al de Chuen y Yao, se expresa con un número entero de pies de altura, es decir, 90 pulgadas; parece, pues, que le faltaron 4 pulgadas, por cuanto Chuen y Yu contaban 61 y 72, y puesto que los números 83 y 50 (o 100) parecen desempeñar su papel en la vida de Yu y del rey Wen, el único de los 5 números inscritos

en la cruz gamada que queda disponible es el 94. Pero, hallazgo notable, si no se le da a Tang más que 90 pulgadas, se le atribuye, bien brazos largos –largos de 4 codos–, bien brazos provistos de 4 codos. Ahora bien, la palabra que la iconografía mítica, interpretándola por "codo" o por "codo de medida", emplea para pintar con mayor realce el poderío de Tang, no difiere sensiblemente de la palabra que significa "pulgada"… Hay grandes probabilidades de que, para atribuir a los héroes brazos de 4 codos o de 4 codos de largo, se hayan quitado 4 pulgadas de su talla.

Este grupo de hechos míticos ofrece demasiada coherencia para que no se concluya que las parejas de números congruentes inscritos en los cuadrados mágicos se lean como los números 94, 83, 72, 61, 50 (o 105: 5-10 o 10-5). En los dos cuadrados, los brazos opuestos de la cruz gamada forman dos parejas, una sur-norte y otra este-oeste, perfectamente equilibradas, puesto que sus pesos numéricos, si se puede decir así, son equivalentes, como conviene a figuras hechas para sugerir la idea de *girar.* Aparece, por lo demás, que el movimiento giratorio que se quiere representar es el del *año.* Las dos figuras, en efecto, evocan numéricamente 360.

El cuadrado de centro 5 tiene un mérito particular: evoca este número poniendo en valor la oposición (3⁄2) preferida por los autores del *Xizi,* de 216 y de 144. En efecto, 83 + 61 se oponen a 72 + 94, a los cuales conviene añadir 50, representado por el 5 (sustituto de la pareja congruente 5-10),[225] puesto en el centro de la cruz.

El cuadrado de centro 6 no es menos rico en poder figurativo. La suma de los números inscritos en su contorno, igual a 354 (= 2 × 177), expresa el número de los días del año lunisolar mientras que 6, puesto en el centro, permite recordar el total de 360 (= 354 + 6), y también, sin duda (por cuanto 6 es el sustituto de la pareja congruente 6-1 y 61 × 6 = 366), el total de los días del año

solar (366), lo que sugiere la idea de las intercalaciones necesarias y puede indicar el ritmo, haciendo pensar 6 en los 60 (= 12 × 5) días que, en un periodo de 5 años, deben ser repartidos entre los dos meses suplementarios.

Estas observaciones imponen la idea de que este cuadrado (lo mismo que el cuadrado de centro 5) era conocido por los maestros del *Xizi,* y que estas dos disposiciones (por lo demás solidarias) de los primeros números eran consideradas por ellos como traducciones numéricas de la disposición octagonal de los símbolos adivinatorios. El *Xizi,* en efecto, a propósito de estos símbolos y de la manipulación de las fichas que servían para construirlos, y también para calcular, hace alusión expresamente a la práctica de la doble intercalación quinquenal.[226]

4	9	2		7	2	9
3	5	7		8	6	4
8	1	6		3	10	5

94 + 61 = 72 + 83 = 155 — 72 + 105 = 94 + 83 = 177

S __ N W __ E — S __ N W __ E

(2 x 155) + 50 = 360 — (2 x 177) + 6 = 360

El reverendo Legge rechazaba con indignación toda apariencia de buen sentido en este pasaje del tratado. No se advierte, dijo, cómo formando agrupaciones pares e impares de varitas se podían determinar el número de los días intercalares y el ritmo de las intercalaciones… Las leyes del calendario no se han establecido por medio de un corte practicado en un haz de varitas ni por la construcción de cuadrados mágicos. Pero no correspondía a los adivinos instituir estas leyes. Bastaba que hiciesen brillar la eficacia de una institución que regía sin cometido.

Debían de tener en cuenta representaciones sociales relativas al tiempo y al espacio, y de sistemas imbricados de clasificaciones. Tenían, también, que dotar todas estas

convenciones de un prestigio que sedujese al pensamiento y justificase la acción. Con este fin, se sirvieron de símbolos geométricos y aritméticos. Estos, como todos los emblemas, gozaban del poder de suscitar figuraciones. Pero, más abstractos, en un sentido, que los otros, estos símbolos debían inspirar una especie particular de confianza: si ellos se prestan a una multitud de combinaciones útiles para unir entre sí las clasificaciones más diversas, incluso en el momento en que se juega más arbitrariamente, ellos tienen el aire de dirigir el juego. Cuando se les utilizaba para representar la ordenación atribuida al universo, la imagen del mundo que ellos permitían construir, extraía de estos emblemas una apariencia de necesidad. Parecía garantizar la eficiencia de las manipulaciones que, con todo, ello hacía fáciles.

Haciendo aparecer que los símbolos adivinatorios que ellos tenían que manejar se referían a dispositivos en que los números se adornaban con el prestigio que les es propio a las divisiones convencionales del espacio y las leyes tradicionales del calendario, los adivinos infundían valor a su arte. Este parecía dominado por la ambición de hacer el mundo al mismo tiempo inteligible y manejable. Cuando asimilaban al cuadrado mágico la rosa octagonal de sus trigramas y hacían así manifiestas las interacciones del cielo y de la tierra, del *yang* y del *yin*, de lo redondo y lo cuadrado, del impar y del par, los maestros de la adivinación podían vanagloriarse de cooperar al orden universal de la misma manera que los jefes, cuando, circulando en su *Mingtang* cuadrado, se esforzaban en dar el primer impulso a la cruz gamada constituida por los símbolos numéricos de los orientes y de las estaciones.

*

Las observaciones precedentes muestran el valor de las tradiciones recogidas (o *restituidas)* por los eruditos del

tiempo de los Han e incluso del tiempo de los Song. Los diagramas del *Luo Shu* y del *He tu* son, indudablemente, reconstituciones; pero debidas a intérpretes bien informados o que razonaron correctamente. Seguramente, se halla un dispositivo numérico en la base de la teoría de los cinco elementos, que expone el *Hongfan*, y las nueve secciones del *Hongfan* derivan, también, de un dispositivo numérico. La disposición de los números en *cruz simple* o en *cruz gamada,* servía –como hace ver el *Yueling* y como se debe suponer desde que se interpreta el *Xizi*– para proporcionar una imagen del universo y de sus diferentes divisiones en sectores. Los mitos relativos al arreglo del mundo concuerdan con las tradiciones del arte adivinatorio: las divisiones de la concha de la tortuga, la agrupación orientada de los trigramas y el plan del *Mingtang* sólo se comprenden a condición de relacionarlos con la teoría de las nueve provincias o de la división de los campos en *nueve cuadrados* –y de reconocer a los números, como atributo suyo esencial, una función clasificadora.

Esta no les ha sido devuelta hasta tardíamente, por simples razones de comodidad nemotécnica y a consecuencia del desarrollo del espíritu escolástico. Ella los caracteriza, desde sus primeros empleos míticos, y no ha cesado de caracterizarlos. Las primeras especulaciones sobre los números están dominadas por el hecho de verse en ellos rúbricas emblemáticas que dirigen los tradicionales sistemas de clasificación. Esta actitud respecto a los números, que aparece en el *Hongfan* así coma en el *Xizi,* está atestiguada desde los primeros balbuceos de la literatura sabia.

Las utilizaciones que han podido hacer de los números las diferentes técnicas, lejos de modificar esta actitud fundamental la han reforzado más bien. Asimilados a sitios, y siempre considerados en relación con los tiempos y los espacios concretos, los números tienen como misión esencial no permitir adiciones, sino representar y ligar

entre sí diversos modos de *divisiones,* válidas para tales o cuales agrupaciones. Antes que para computar cantidades diferentes, se les emplea para denotar las *organizaciones variables* que se pueden atribuir a tales o cuales conjuntos. Las diferencias cualitativas de estas agrupaciones y su valor de total absoluto interesan más que su valor aritmético, tal como nosotros lo entendemos. Place más dividirlo en sectores que hacer sumas de unidades.

De aquí la importancia, por una parte, de números tales como 5 o 6, que se asignan al centro, y que, considerados como expresiones privilegiadas del total, sirven, sobre todo, empleados como divisores, para simbolizar *modos de repartición,* y, por otra parte, de grandes números, tales como el 360, fáciles de dividir, que aparecen como expresiones *periféricas* del total. Sin duda, estas disposiciones del espíritu chino ganaron en fuerza a consecuencia del uso que los técnicos del calendario y de la música hacían de los números. Como los han empleado para expresar –no digo para medir– relaciones, sectores o ángulos, la aritmética, permaneciendo al servicio de una geometría adaptada a un espacio-tiempo concebido coma una media concreta, no se ha transformado en ciencia de la cantidad.

III. Números y relaciones musicales

Las nueve secciones del *Hongfan* fueron confiadas por el Cielo a Yu, cuyo cuerpo merecía ser tomado como patrón de todas las medidas, mientras que su voz podía servir de diapasón… Jamás se separaba el tubo, que daba la nota inicial, del utensilio adivinatorio,[227] formado por dos tablitas, imágenes del cielo y de la tierra, superpuestas como dos cuadrados mágicos…

Sería difícil demostrar que la teoría china de los tubos musicales enlaza directamente con las especulaciones sobre los cuadrados mágicos. Sin embargo, ciertas

aproximaciones son significativas. Con el fin de ilustrar su teoría musical, los chinos habían imaginado para sus tubos una disposición prestigiosa, por cuanto valorizaba las relaciones del par y del impar (⅔ o ⁴⁄₃) evocando la gran unidad 360 (= 216 + 144). El prestigio de la ordenación de los números en cuadrado obedecía a un hecho análogo. En razón de este prestigio, se complacían en relacionar con un cuadrado mágico el *Mingtang,* así como la rosa octagonal de los trigramas: los reglamentos propios de cada uno de los 12 meses del año eran proclamados en el *Mingtang,* y eran los 12 meses los que representaban los 12 tubos –los cuales, como los meses (y en razón de la relación: 12 × 2 =24= 8 × 3), eran también puestos en relación con los ocho vientos, de los que son emblemas los ocho trigramas–. El año (360) se divide en 12 meses (y también en 24 medios meses de 15 días) agrupados en cuatro estaciones en torno de un centro o de un eje; los ocho trigramas pasan por derivar de los cuatro emblemas secundarios asimilados a las 4 estaciones-orientes; en el *Mingtang,* incluso cuando se le atribuye 9 salas, 4 salas cardinales tienen, además de la sala central, una importancia particular, por cuanto están consagradas a los meses de los equinoccios y de los solsticios, de modo que reapareciendo la disposición en *cruz simple* en la disposición en *cruz gamada,* la ordenación en cuadro mágico permite evocar la clasificación en 5 elementos. La teoría musical yuxtapone, de modo semejante, una clasificación en doce tubos, de los que se sirve para construir una rosa de doce vientos y una clasificación en cinco notas, de la que se hace, formando una cruz, los símbolos del centro y de las cuatro estaciones-orientes.

Son combinaciones numéricas (y gráficas) que permiten aproximar estas clasificaciones y pasar de una a otra: basta que ellas permitan estas aproximaciones y estos

pasos para que, entregándose a tales combinaciones, se tenga la impresión de que se consigue revelar el orden del mundo y colaborar en él.

Desde que, gracias al padre Amiot,[228] se conoció en occidente la teoría de los doce tubos y de las cinco notas, se la ha relacionado con las teorías musicales de los griegos y se ha insistido sobre su carácter científico.

Pero Chavannes ha advertido que los teóricos chinos no guardaban un respeto absoluto a la exactitud de las relaciones numéricas. Esta observación le ha conducido a sentar la conclusión de que habiendo tardado poco en dejar indiferentes a los chinos el carácter científico de la teoría, no la habían inventado ellos, sino que habían recibido el principio de los griegos.[229] Chavannes ha defendido esta hipótesis –contraria a la opinión de la mayor parte de los sabios sobre el origen de la música china– por medio de razonamientos filológicos que no parecen absolutamente irreprochables y que tienen un gran defecto: dan de lado todos los datos míticos del problema y no recurren más que a los documentos de los que se espera extraer hechos históricos, porque se puede fecharlos.

Si nos atenemos a estos documentos, parece que los instrumentos a los cuales aplicaron los chinos la teoría eran campanas sonoras; con estos instrumentos, las medidas son infinitamente delicadas, y casi imposibles, por consiguiente, las observaciones sobre las relaciones numéricas:[230] la teoría aplicada era, pues, una teoría prefabricada… No cabe duda así de que los chinos la habían recibido de los griegos. De hecho, las tradiciones chinas sitúan en el origen de las invenciones instrumentales la de los instrumentos de cuerda o de viento. En el mito que explica la división esencial de los doce tubos en 6 tubos machos y 6 tubos hembras, se emplea, es cierto, una expresión geográfica en la que Chavannes ha querido ver

el recuerdo de una influencia de países alcanzados por la civilización griega.[231] Pero la división en tubos *yin* y *yang,* sobre todo cuando se funda (tal es el caso, como se va a ver) en la relación (3⁄2 o 3⁄4) del cielo y de la tierra, concuerda con las concepciones míticas o sabias del universo, propias de los chinos, de una manera harto perfecta para que esa idea pueda imponerse. Por otra parte, el mito relativo a los doce tubos alude expresamente a las danzas sexuales y lo hace de una manera significativa: desde que fueron cortados y acoplados los doce tubos de bambú, sirvieron para hacer danzar a una pareja de fénix (que es, indudablemente, la transposición mítica de una pareja de faisanes). Ahora bien, en todo el extremo Oriente, esta difundido un instrumento, el *cheng,*[232] cuya invención atribuyen los chinos a Nu Gua (hermana o esposa de Fuxi), que inventó asimismo el matrimonio. El *cheng,* que todavía sirve en nuestros días para acompañar las danzas sexuales, existe en dos formas: hay un *cheng* macho y un *cheng* hembra; en todo caso, la disposición de los tubos está hecha, se nos dice, para representar las dos alas de un pájaro (fénix o faisán). Cuando se danza al son del *cheng,* danza verdaderamente la pareja de fénix o de faisanes: y como los ejecutantes danzan al mismo tiempo que tocan el *cheng,* es el *cheng* el que danza y el que es danzado.[233] Este rasgo denota demasiado arcaísmo y el prestigio del *cheng* es demasiado grande en extremo Oriente para que parezca legítimo considerar el relato mítico de la invención de los doce tubos machos o hembras como una fábula totalmente imaginada por eruditos para justificar un origen extraño.

Al mismo tiempo (cualquiera que sea la importancia de los instrumentos de percusión en la música china), la observación de Chavannes sobre la dificultad que tuvieron los chinos para comprobar las relaciones numéricas se desvanece totalmente.

Muy al contrario, los instrumentos hechos de bambú invitaban a estas comprobaciones. Recordemos aquí que la palabra china *(jie)* que sirve metafóricamente para expresar la idea de medida[234] tiene el sentido concreto de "articulación, *nudo* de bambú". Seguramente, no fue procediendo a medidas delicadas sobre campanas de bronce como pudieron inventar los chinos la teoría en que descansa su técnica musical. En cambio, han podido muy bien fundar el arte de la música en el arte de los números, tratando de expresar la longitud de sus diversas flautas de bambú por el número de las articulaciones; también pudieron llegar a ello valuando numéricamente las cuerdas (digo cuerdas reales, de verdaderos arcos): no se creerá que los dos métodos se excluyen si se piensa que, al decir de los chinos, su primero y más venerable sistema de simbolización estaba constituido por cuerdas *anudadas.*[235]

Por lo demás, espero demostrar seguidamente que los números que sirvieron en un principio para expresar la longitud de los tubos sonoros fueron números enteros y números pequeños. La serie que formaban fue reemplazada, a continuación, por diversas series concurrentes hechas con números mayores, pero siempre enteros, teniendo por principio estas sustituciones ciertos cambios del sistema de cómputo. Diferentes números, utilizados (sucesiva o concurrentemente) para determinar las divisiones de las unidades de medida, sirvieron también para multiplicar los primeros emblemas numéricos de los tubos musicales. Parece que comparando –y, por lo demás, haciendo que se interpenetraran– las series obtenidas por medio de estas multiplicaciones, se consiguió deducir el principio aritmético de la gama. Pero si se llegó a ello, fue a consecuencia de combinaciones numéricas dirigidas por la autoridad del total 360 y por el prestigio de la oposición de 216 y de 144.

Dejando aparte todo debate de origen (sin interés para nuestro asunto), nos negamos a seguir a Chavannes. No

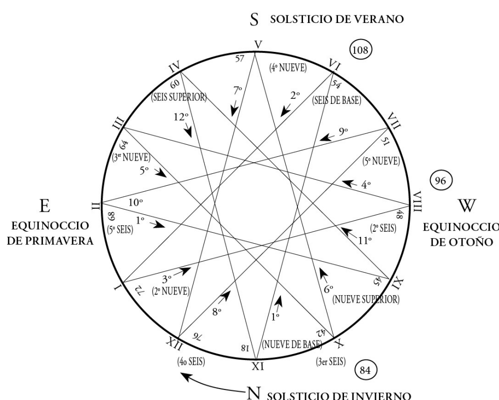
diremos: los chinos no han descubierto por sus propios medios el principio aritmético de su teoría musical, por cuanto no comprendieron el rigor ni la perfección. Nosotros diremos: si los chinos llegaron a fundar su técnica musical en un principio aritmético que, por lo demás, no creyeron necesario aplicar con rigor, es porque el motivo de su descubrimiento fue una *combinación realizada por medio de símbolos numéricos* (considerados no como signos abstractos, sino como emblemas eficientes), y porque el fin de esta *combinación* no era formular una teoría exacta que justificase con rigor una técnica, sino *ilustrar* ésta enlazándola con una imagen prestigiosa del mundo.

*

La teoría de los 12 tubos sonoros parece ser, en China, tan antigua como la literatura erudita. Sima Qian[236] le ha consagrado un importante capítulo en el que se indican las superposiciones de la clasificación por 12 –12 tubos y 12 meses– y de la clasificación por 8 –8 vientos y 8 trigramas–. Bastantes años antes, Lü Buwei[237] había dado, en términos resumidos, y muy claros, la fórmula aritmética en que se funda esta teoría. Por lo demás, la autoridad de esta fórmula era reconocida cuando fue compuesto el *Yueling.*

Este tratado sobre el calendario pone ya los tubos en relación con los meses, relación que implica para cada uno de ellos (por intermedio del ciclo duodenario) una orientación definida. En la literatura antigua se hallan muchas alusiones a los tubos sonoros; algunas atestiguan que se les imagina orientados: las orientaciones son las del *Yueling.*

Para obtener esta disposición, implicada en el *Yueling,* así como en mitos antiguos, hay que construir una estrella de 12 puntas. Pues bien, esta construcción supone el conocimiento de la regla aritmética de la que Lü Buwei ha dado la fórmula y que ha permitido relacionar la teoría china con la griega.[240]



Los números romanos designan los meses. Los números arábigos indican la longitud de los tubos sonoros. Los signos 1° y 2°, indican el lugar de los tubos en orden de su creación. Se ha figurado en un circulito el número que indica las dimensiones que deberían tener los 2°, 4° y 6° tubos si la nota emitida por ellos no bajaba de una octava.

Lu Pu-wei y todos los autores chinos enuncian esta regla diciendo que los tubos se engendran *(cheng)* unos a otros; pero distinguen lo que llaman la generación superior *(shangsheng)* y la generación inferior *(xiasheng),* es decir, aquella en que el tubo producido es más largo *(shang:* superior) que su productor, y aquella en que es menos largo *(xia:* inferior). Hay generación inferior cuando se disminuye la longitud quitando un tercio de lo que mide el tubo precedente: este es el caso, por ejemplo, cuando se pasa del tubo inicial que vale 81 (= 3 × 27) al segundo tubo, que vale 54 (= 2 × 27). Hay generación superior cuando aumenta la longitud añadiendo un tercio a la del tubo precedente: este es el caso cuando se pasa del segundo tubo, que vale 54 (= 3 × 18) al tercero, que vale 72 (= 4 × 18). El tercer tubo (72) crea por generación inferior el cuarto (48), y éste, por generación superior, el quinto (64), y así sucesivamente hasta el tubo séptimo. Éste, aun habiendo

sido creado por generación superior, crea, también por generación superior, el tubo octavo: a partir de este último son, pues, los tubos de lugar *par* (y no los del lugar *impar)* los que producen por generación inferior.

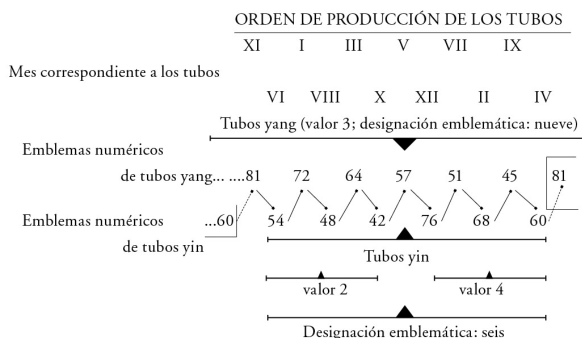
Esto no impide considerar todos los tubos de lugar *impar* como tubos machos (= *yang* = impar = cielo = redondo = 3, valor de la circunferencia inscrita en un cuadrado de lado 1) y todos los tubos de lugar *par* como tubos hembras (= *yin* = par = tierra = cuadrado = 2, valor del semiperímetro del cuadrado que circunscribe a la circunferencia de valor 3).[241] Para decidirlo así, los chinos tenían sus motivos. Si los tres primeros tubos impares valen los 3⁄2 de los tres primeros tubos pares, los tres últimos tubos impares valen, respectivamente, los ¾ de los tres últimos tubos pares; 3⁄2 expresa la relación de la circunferencia (= cielo) con el semiperímetro del cuadrado (= tierra) que la circunscribe; ¾ expresa la relación de la circunferencia con el perímetro: así como 3⁄2, y aún mejor, ¾, puede expresar también la relación del *yang* con el *yin*.

Pudo suceder que los chinos atribuyeran primeramente a sus tubos emblemas numéricos que ilustraban la única relación ¾: en un pasaje del *Guangzi*[242] se dice, en efecto, que los cinco primeros tubos valían, respectivamente, 81. 108 (= 54 × 2). 72, 96 (= 48 × 2) y 64, de lo que cabe concluir, al parecer, que el sexto valía 84 (= 42 × 2). Los chinos parecen haber dividido por dos las dimensiones de los tres primeros tubos de la serie par, aun evitando modificar las dimensiones de los tres últimos tubos de esta serie.

Esta reforma señala, tal vez, un progreso de la técnica musical;[243] pero lo que nos importa a nosotros subrayar es que si no se hubieran hecho, disminuyéndolos en una mitad, los tres primeros tubos *yin* inferiores en longitud a los tres últimos *no habría sido posible asignar a los tubos,* construyendo una estrella de 12 puntas, *la orientación que el* Yueling *les atribuye.*

Examínense las figuras de las páginas 231 y 233.

Representados por los números enteros que indican sus dimensiones tradicionales, los 12 tubos ocupan en la figura las orientaciones asignadas a los signos cíclicos y a los meses que les corresponden. Están alineados en el contorno de un círculo a partir del norte (mes XI; solsticio de invierno; tubo inicial) en orden de tamaño decreciente: sus emblemas numéricos presentan la imagen del continuo crecimiento del *yang* (agudo). Se ve, también, que ocupan las 12 puntas de una estrella. Esta última, se halla dibujada desde que se unen con una recta los emblemas de los tubos *(yang o yin, yin o yang*, creadores o producidos) *que,* en el orden de la producción, *se hallan contiguos.*



Los números dan las dimensiones atribuidas a los tubos por *Huainanzi.* Se ha vuelto a añadir 60 al comienzo de la serie y 81 al final porque, en razón de su disposición cíclica, el tubo 12°, 60, produce el primero, 81.

Esta construcción gráfica pone en evidencia, por una parte, el orden de producción de los tubos, y por consiguiente, la fórmula que dirige sus relaciones numéricas; por otra parte, la *disposición cíclica* de los tubos, así como las orientaciones de las que resulta su correspondencia con los diversos meses. Pero si la figura simétrica que forma la estrella de 12 puntas puede ser obtenida, es porque dos rectas trazadas consecutivamente (y que, por

consiguiente, deben unir los emblemas de tres tubos que se siguen en el orden de producción) cortan siempre un arco de 60°; y también, porque se ha comenzado uniendo dos puntos distantes sobre la circunferencia de 210° por un lado –a la izquierda, en este caso, porque, en la disposición adoptada por los chinos, los signos cíclicos se siguen en el orden de la sucesión de los tiempos yendo hacia la izquierda– y de 150° por el otro, estando el tubo inicial (81, serie *yang)* asignado al mes XI (mes impar), el 2° tubo (54, serie *yin)* debe estarlo al mes VI (mes par); el 3° (72, serie *yang),* al mes I (mes impar); el 4° (48, serie *yin),* al mes VIII (mes par); el 5° (61, serie *yang),* al mes III (mes impar); el 6° (42, serie *yin),* al mes × (mes par); el 7° (57, serie *yang),* al mes V –mes impar, es decir: situado a 180° del tubo inicial (81)– …, etc. Pero, ya que se había decidido dejar a la izquierda de la primera línea trazada la sección más grande del círculo, los emblemas numéricos de los tubos 4° y 6° debían, como el del 2° (son los tres primeros tubos de la serie *yin),* hallarse en la parte derecha del círculo y encontrar allí los emblemas de los tubos 9° y 11°, que están, ellos mismos, a la derecha del 7°, situado a 180° del tubo inicial. Ahora bien, estos tres tubos son los últimos y los más pequeños de la serie *yang.* Los emblemas numéricos de los doce tubos no se habrían sucedido por orden de tamaño decreciente *si se hubiese atribuido* a los tres primeros tubos de la serie par de las dimensiones (108, 96, 84) fundadas en la relación ⁴⁄₃ entre tubos *yin* y *yang*. Para obtener este resultado, había que disminuirlos en una mitad, bajando en una octava la nota que dieran –conservando, no obstante, dimensiones de acuerdo con la relación ⁴⁄₃ en los tres últimos tubos pares: los emblemas de estos debían, en efecto, situarse en la mitad izquierda del círculo, intercalados entre los emblemas de los tres primeros, y mayores, tubos *yang.*

La figura geométrica que, con el fin de ilustrar el crecimiento continuo del *yang* a partir del solsticio de invierno, justifica el sistema de correspondencias establecidas entre los meses y los tubos, sólo puede ser construida, como se ve, a condición de dar a los tubos tales dimensiones que los seis primeros ilustren la relación $\frac{3}{2}\left(=\frac{81}{54}=\frac{72}{48}=\frac{63}{42}\right)$[244] y los sistemas últimos $\frac{3}{4}\left(=\frac{57}{76}=\frac{51}{68}=\frac{45}{60}\right)$.

Toda alusión a una equivalencia entre tubos y meses, conforme al sistema del *Yueling,* supone esta construcción y, por consiguiente, implica el descubrimiento previo de la regla aritmética sobre la cual descansa la teoría musical de los chinos.

Esta comprobación tiene, tal vez, un alcance histórico; pero su verdadero interés consiste en mostrar que los chinos no se equivocan cuando afirman que sus antiguos sabios consideraban como cuestiones ligadas los problemas relativos a la teoría musical y al arreglo del calendario.

¿No se siente uno, por ejemplo, invitado a inducir que el descubrimiento de la fórmula aritmética de la gama deriva de las especulaciones numéricas de los técnicos en este arte supremo que tendía a ordenar el espacio y el tiempo, y cuyo problema esencial era el de revelar las relaciones de lo par y de lo impar?

La construcción de la rosa de 12 puntas no ofrecía solamente la ventaja de hacer aparecer el crecimiento continuo del *yang* al salir de las Fuentes Amarillas. Tenía, además, el mérito de justificar, por la alternancia de los tubos *yin* y *yang,* la alternancia de los meses de lugar *par* e *impar*, a los cuales, el año lunisolar de 354 días hacía atribuir tan pronto 30 como 29 días. La división de los tubos en dos grupos iguales de géneros diferentes, al mismo tiempo que autorizaba nuevas aproximaciones de clasificaciones, servía de otra forma para ilustrar las

leyes del calendario. El alcance mítico de esta división aparece en diversas denominaciones simbólicas empleadas a propósito de los tubos. Se les trata de padres e hijos porque se considera que engendran *(cheng)* unos a los otros: la oposición de las generaciones que alternan en el poder[245] puede traducir la oposición rítmica del *yin* y del *yang*. Por otra parte, los emblemas de los tubos *yin* y *yang* alternan en el contorno del dodecágono, lo que permite agruparlos por parejas: se decía de dos emblemas vecinos que eran "mujer y marido". Semejantes representaciones metafóricas permitían relacionar los 6 tubos machos y los 6 tubos hembras de las 12 líneas, machos o hembras; que componen la primera pareja de hexagramas. Así se explica otra manera de denominar los tubos sonoros; consiste en *identificarlos* con las líneas continuas o cortadas de los hexagramas, evocando de nuevo las relaciones de lo par y de lo impar. Se designaba con *seis* los tubos *yin* y con *nueve* los tubos *yang.* Para mejor evocar los hexagramas (que se analizaban numerando las líneas de abajo arriba), se llamaba al primer tubo *yang,* y al primer tubo *yin* (como la primera línea macho o la primera línea hembra de un hexagrama): *nueve de base y seis de base;* los tubos intermediarios: *(2°* o 3°…) nueve o seis, y los dos últimos tubos: *nueve superior* y *seis superior.*

Un pasaje de Sima Qian, cuya importancia podremos señalar pronto, garantiza la antigüedad de estas designaciones.[246] Son solidarias de un desarrollo de la técnica musical que se debe, pues, considerar también como antiguo. Pudiendo ser tomado cada tubo sucesivamente como tubo inicial y dar la primera nota de la gama, era posible constituir 12 gamas.[247] Estas gamas, formadas cada una de 5 notas, estaban caracterizadas por los emblemas numéricos de los tubos que los emitían; pero cuando

se había de hablar, bastaba dar la designación simbólica *(Seis de base… 3° Nueve… Nueve Superior…)* del tubo tomado, en este caso, como tubo inicial. Con estas 12 gamas así constituidas, se disponía, un total de 60 notas que se ponían en relación con los 60 binomios cíclicos formados por la combinación de los 12 (= 6 × 2) signos duodenarios (los cuales –como los 12 tubos– evocan una disposición en redondo) y de los 10 (= 5 × 2) signos denarios (los que reclaman –como las notas de la gama– una disposición en cruz).

Este nuevo sistema de correspondencia conduce también, combinando los emblemas (5 y 6) de la tierra y del cielo, al gran total 360 (= 12 × 5 × 6). ¿No parece, una vez más, que la teoría musical debe su desarrollo a las especulaciones numéricas de los maestros en este arte supremo que es el calendario?

*

Los autores de la teoría, en todo caso, eran gentes poco cuidadosas, en el detalle, de la exactitud de las relaciones numéricas, y que se proponían, ante todo, evidenciar una relación de conjunto obtenida por medio de totales significativos.

Sima Qian, ciertamente, procuro expresar las longitudes de los tubos sirviéndose de números fraccionarios poco más o menos conformes con la teoría.[248] Esta preocupación por la exactitud le ha permitido a Chavannes suponer que los chinos, en los comienzos, aplicaron sin negligencia el principio de la construcción de la gama griega. Se observará: 1° que antes de consignarlos en su historia, Sima Qian, como miembro de la Comisión del Calendario, y *con ocasión de una importante reforma de éste,* tuvo que rehacer con cuidado todos los cálculos;

2°, que por el mismo tiempo, Huainanzi[249] indicaba las dimensiones de los tubos sirviéndose únicamente de números enteros. Estos son los números, siempre reproducidos, que interesaban verdaderamente a los chinos; para comprender el pensamiento de éstos, hay que partir necesariamente de estos números.

Como es fácil ver, con los 12 números (81, 54, 72, 48, 64, 42, 57, 76, 51, 68, 45, 60) de la lista transmitida por Huainanzi, no es posible establecer relaciones acordes con la regla, si no es admitiendo para estos números el juego de una unidad, excepto en tres casos:[250] para 54, que vale los ⅔ de 81 y los ¾ de 72; para 72, que vale los $\frac{4}{3}$ de 54 y los $\frac{3}{2}$ de 48; para 48, que vale los ⅔ de 72 y los ¾ de 64. Hay que admitir que el 5° tubo vale 64, puesto que es los $\frac{4}{3}$ de 48, y vale también 63, puesto que debe ser los $\frac{3}{2}$ de 42. Asimismo, el tubo 7° vale, a la vez, 56 y 57; el 8°, 76 y 75; el 9°, 50 y 51; el 10°, 68 y 69, y el 11°, 46 y 45. Pero *los 12 tubos forman un ciclo.* El 129 debe, por consiguiente, ser los ¾ del primero (si este es producido por generación superior).[251] 60, múltiplo de 3, puede ser fácilmente aumentado en ⅓. Para que la regla sea respetada, es necesario, pues, que el tubo 1° valga 80 $\left(= 60 \times \frac{4}{3}\right)$, –al mismo tiempo que 81 $\left(= 50 \times \frac{3}{2}\right)$: aquí, también, *es necesario el juego de una unidad.*

$$\frac{60}{80}=\frac{3\times 20}{4\times 20}$$

*

$$\frac{81}{54}=\frac{3\times 27}{2\times 27}$$ 1ª razón

$$\frac{54}{72}=\frac{3\times 18}{4\times 18}$$ 2ª razón

$$\frac{72}{48}=\frac{3\times 24}{2\times 24}$$ 3ª razón

$$\frac{48}{64}=\frac{3\times 16}{4\times 16}$$ 4ª razón

*

$$\frac{63}{42}=\frac{3\times 21}{2\times 21}$$ 5ª razón

$$\frac{42}{56}=\frac{3\times 14}{4\times 14}$$ 6ª razón

*

$$\frac{57}{76}=\frac{3\times 19}{4\times 19}$$ 7ª razón

*

$$\frac{75}{50}=\frac{3\times 25}{2\times 25}$$ 8ª razón

*

$$\frac{54}{68}=\frac{3\times 17}{4\times 17}$$ 9ª razón

*

$$\frac{69}{46}=\frac{3\times 23}{2\times 23}$$ 10ª razón

*

$$\frac{45}{60}=\frac{3\times 15}{4\times 15}$$ 11ª razón

$$\frac{60}{80}=\frac{3\times 20}{4\times 20}$$ 12ª razón

El asterisco señala los casos en que el número que debe figurar en dos razones consecutivas figura en ellas aumentado o disminuido en una unidad.

En el detalle, las dimensiones atribuidas a los tubos son, como se ve, inexactas.

Resulta notable que para las dimensiones de los últimos tubos se haya escogido 57, 76, 51, 68, 45 y 60. Si se hubiera tomado para los tubos *yin* las dimensiones 75, 69 y 60, el total de los tres números (204) no habría sido modificado. Pero si para los tubos *yang,* en vez de 57, 51 y 15 se hubiese tomado 56, 50 y 46, el total de los 3 números habría sido 152, en vez de 153. Los números

escogidos expresan inexactamente la razón 3⁄2, que debería existir entre el 8° tubo (75) y el 9° (51), entre el tubo 10° (69) y el 11° (45); pero expresan, en cambio, exactamente todas las razones iguales a $\frac{3}{4}\left(=\frac{57}{76}=\frac{51}{68}=\frac{45}{60}\right)$; y $\frac{3}{4}$ es *también la razón del valor total de los tres tubos* yang (153) *con los tres tubos* yin (204) $\left[\frac{153}{204}=\frac{3\times 51}{4\times 51}\right]$. La suma de los 6 últimos tubos es 357; síntesis del *yin* (4) y del *yang* (3) –cuya segunda mitad de la serie de los tubos debe indicar las relaciones bajo la forma ¾, puesto que el primero (57) de los seis tubos vale los ¾ del segundo (76)–, 357 es un múltiplo de 7: es el que más se aproxima al gran total de 360 y de 354, total de los días del año lunisolar.[252]

La serie de los 6 primeros tubos comienza, por lo contrario, con un tubo que vale 3⁄2 del siguiente; convendría que la suma de estos 6 emblemas numéricos fuera un múltiplo de 5, síntesis del *yang* (3) y del *yin* (2); se esperaría que este múltiplo de 5 fuese 360, y la razón 3⁄2 escrita globalmente bajo la forma $\frac{216}{144}$. Si el total de los primeros tubos *yin* es efectivamente de 144 (= 54 + 48 + 42), el de los tubos *yang* (81 + 72 + 64) es de 217, de suerte que la suma total no es 360, sino 361. Sin embargo, no había ninguna dificultad para obtener el número 216: para los tubos 1° y 3° *yang,* cabía escoger entre 80 y 81, 64 y 63; añadido a 72 (2° tubo *yang),* 80 + 64 (= 144), así como 81 + 63 (= 144), dan 216. Pero se ha tomado 81 y 64. *A 80* $\left(=60\times\frac{4}{3}\right)$, *que hubiese hecho sensible el carácter cíclico de la serie de los tubos, se ha preferido 81.* Así la primera relación $\left(\frac{81}{54}\right)$ es rigurosamente igual a $\left(\frac{3}{2}\right)$. La adopción de 63 parecía imponerse desde entonces para el tubo 5, puesto que 63 vale exactamente los 3⁄2 del emblema numérico del 6° (42). Se condenaron, sin embargo, a hacer menos aparente el gran total 360 y la razón típica $\frac{216}{144}$, puesto que, después de haber atribuido 81 al tubo 1°, atribuyeron 64 al 5°, así como 81 vale exactamente los 3⁄2 de 54, 64 vale

exactamente los ⅔ de 48 (4° tubo). Si se ha adoptado 81 y 64 es porque, gracias a esta adopción, los 5 emblemas numéricos asignados a los primeros tubos (81, 54, 72, 48 y 64) estaban *–a condición de considerarlos aisladamente y de no pensar en sus razones con el 6° ni con el 12°–* absolutamente de acuerdo con el principio de la teoría.

El examen de los emblemas numéricos que los chinos, gracias al juego casi constante de una unidad han juzgado suficientes para expresar el principio de su teoría musical, conduce a una triple observación:

1° La exactitud, en el detalle de las razones aritméticas, importa poco: a casi todos los emblemas numéricos corresponde un doble valor, de los cuales sólo uno figura en la lista, quedando el otro implicado; así como 81 y 63 pueden ser leídos como significando también 80 y 64, 361 parece ser claramente tenido por el 360. Todo esto sugiere la idea de que –gracias a implícitas mutaciones de otros emblemas, y por ejemplo, a causa de una equivalencia latente entre 60 y 63– 357 podría también significar 360. Aparece, sobre todo, que la serie de los 12 números no ha sido establecida por medio de verdaderas operaciones aritméticas, sino con ayuda de manipulaciones de emblemas inspiradas por una ambición definida;

2° Los totales 357 y 361, que resultan de las adiciones de los 6 primeros o de los 6 últimos números, están, de todas formas, demasiado cerca de 360 para que hayan sido obtenidos por azar. La yuxtaposición de dos series de emblemas que sugieren, las dos, el gran total, evocando una división en 5 secciones (relación ³⁄₂) y una división en 7 secciones (relación ¾), parece derivar de preocupaciones análogas a aquellas de las que surgió la idea de yuxtaponer un cuadrado de centro 5 y un cuadrado de centro 6, recordando dos divisiones de 360, una en 5 secciones de 72, y otra en 6 secciones de 60: semejantes preocupaciones atestiguan que la teoría de los 12 tubos es debida a los maestros del calendario;

3° Esta teoría aparece como *una construcción artificiosamente superpuesta en una construcción previa que debe ser la de la gama de 5 notas.* Cualquiera que fuese su deseo de valorizar 360, los maestros del calendario prefirieron conservar en los 5 primeros tubos –a ellos han hecho corresponder ordinariamente las 5 notas– emblemas numéricos que implicaban relaciones exactas. Cuando elaboraron la teoría de los 12 tubos, pensando hacer de ellos los emblemas de los 12 meses, se trataba para los maestros de completar una teoría de la gama. Las 5 notas de ésta representaban las 4 estaciones y el centro del año, y se disponían en cruz. Adaptando a la imagen de la cruz, que hacía pensar en el cuadrado, la imagen de un dodecágono en cuyo contorno los emblemas de los tubos y de los meses se disponían en círculo, en un orden regular, los maestros del calendario se esforzaban en dar una representación más detallada y más coherente del universo.

*

La gama china comprende 5 notas, llamadas *geng, zhi, shang, yu* y *jue.*

La tradición quiere que el rey Wen, fundador de los zhi, haya inventado dos nuevas notas. Sólo las 5 primeras notas son consideradas como puras y poseen un nombre. Las designaciones de las notas 6 y 7, *bian geng* y *bian zhe,* muestran que no existía una gran diferencia entre ellas y las notas 1ª y 2ª. Por lo demás, en la práctica, sólo cuentan verdaderamente las 5 notas *puras.* Para definirlas, se limitaban a decir que correspondían a los sones emitidos por los 5 primeros tubos. Era así, dando las dimensiones de los tubos 6° y 7°, como se definían las notas 6ª y 7ª. La teoría musical de los chinos tiene su punto de partida en la construcción de los 5 primeros tubos.

Cuando se han indicado las dimensiones de estos tubos y señalado por eso mismo las relaciones de las notas entre sí,

ya no hay que decir, técnicamente hablando, nada más de la gama. Pero si se quiere comprender las ideas de los chinos, y no hablar demasiado precipitadamente de un préstamo tomado de los griegos, conviene tener en cuenta los hechos: 1°, *al mismo tiempo* que atribuyen a cada una de las 5 notas un emblema numérico, mostrando que es emitida por uno de los 5 primeros tubos, los chinos le asignan otro emblema que es también un número, y un número entero: *kong* tiene por emblema, pequeño y grande, 5 y 81 (dimensión del primer tubo); *zhi,* 7 y 54 (dimensión del 2° tubo); *shang,* 9 y 72 (dimensión del 3er tubo); *yu,* 6 y 48; *jue,* 8 y 64; 2° 5, 7, 9, 6 y 8 son los emblemas del centro y de las 4 estaciones-orientes (así como los 5 elementos); las 5 notas –lo mismo que las estaciones, con las cuales estos símbolos numéricos las unen con lazos de parentesco– forman aparentemente un *ciclo,* a la manera de los 12 tubos, emparentados con los 12 meses. Se desdeñan estos datos, ordinariamente, con el pretexto de que las correspondencias chinas (sobre todo cuando en ellas figuran números) son juegos tardíos y *arbitrarios,* y porque no se observa *ninguna relación* entre las dimensiones de los tubos y los números que sirven comúnmente de emblemas a las notas, a las estaciones y a los elementos.

Orientes....................	Centro	Sur	Oeste	Norte	Este
Estaciones.................	Centro	Verano	Otoño	Invierno	Primavera
Notas........................	*kong*	*zhi*	*shang*	*yu*	*jue*
Emblemas de los tubos y de las notas...........	81	54	72	48	64
Emblemas de las estaciones-orientes y de las notas.............	5	7	9	6	8
Número de orden de los elementos...........	5	2	4	1	3
Parejas de números congruentes............	5-10	2-7	4-9	1-6	3-8
Elementos.................	Tierra	Fuego	Metal	Agua	Madera

Tal vez una observación menos perezosa haría aparecer una relación entre los emblemas grande y pequeño (los dos expresados en números enteros) que, para los chinos, definen una nota. Aliniémoslos, conservando las equivalencias, disponiendo por orden de tamaños los grandes emblemas. Aparte 5 (¿5 no puede representar 10, *segundo miembro de la misma pareja congruente?),* los pequeños emblemas se encuentran también alineados en el mismo orden. Pero con la atribución de un pequeño emblema a las diferentes notas, ¿no se ha querido señalar el orden de tamaño de los tubos que les corresponden? Dispongamos las dos series de emblemas teniendo en cuenta el orden de producción de los tubos; se impone una observación: los 3 últimos pequeños emblemas son 9, 6, 8. Estos números, *en el orden en que se suceden,* bastan para expresar la regla aritmética que dirige la construcción de la gama, así como la de los 12 tubos (disminución de la ⅓ seguida de un aumento de ⅓).

81	72	64	54	48
5	9	8	7	6

81	54	72	48	64
5	7	9	6	8

9, 6 y 8 multiplicados por 9 dan las dimensiones de los tubos 1°, 2° y 3°; multiplicados por 8, las de los 3°, 4° y 5° tubos; multiplicados por 7, las de los tubos 5°, 6° y 7°. 72 (tubo 3°), siendo un múltiplo de 9 y de 8, asegura una unión perfecta, y los 5 primeros tubos parecen corresponder a dimensiones rigurosamente exactas: hay 5 notas *puras.* 64, múltiplo de 8, no es un múltiplo de 9; hay que asimilarlo a 63 (producto de 9 por 7) para pasar a la serie de los múltiplos de 7. De este modo, se pueden añadir a las cinco notas *puras* las dos notas suplementarias. A partir de 56-57, los números son obtenidos multiplicando 9, 6 y 8, no como al comienzo, por los números enteros 9, 8 y

7, sino por los mismos números aumentados en 0.5, (9.5. 8.5 y 7.5). El tubo 7º, producido por generación superior (56), produce el mismo (57 = 6 × 9.5) *por generación superior* el tubo 8º (76 = 8 × 9.5). Todo sucede como si se hubiesen yuxtapuesto 2 gamas de 5 notas (81, 54, 72, 48, 64 y 76, 51, 68, 45 y 60): resultando la unión de la 2ª gama con la 1ª de la asimilación a 81 (tubo 1º) de 80 –que puede, a condición de que haya de nuevo *generación superior,* producir 60 (tubo 12), salido el mismo de 45 por generación superior–, la transición de la 1ª a la 2ª gama está asegurada por la asociación de los tubos 6º y 7º *–que corresponden a las 2 notas suplementarias.*

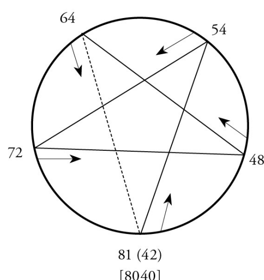
1er. tubo	80	8 x 10		
	81	9 x 9	Productos de 9 por	9
2º tubo	54	6 x 9		6
3º tubo	72	8 x 9		8
	72	9 x 8	Productos de 8 por	9
4º tubo	48	6 x 8		6
5º tubo	64	8 x 8		8
	63	9 x 7	Productos de 7 por	9
6º tubo	42	6 x 7		6
7º tubo	56	8 x 7		8
	57	6 x 9.5	Productos de 9.5 por	6
8º tubo	76	8 x 9.5		8
	76.5	9 x 8.5	Productos de 8.5 por	9
9º tubo	51	6 x 8.5		6
10º tubo	68	8 x 8.5		8
	67.5	9 x 7.5	Productos de 7.5 por	9
11º tubo	45	6 x 7.5		6
12º tubo	60	8 x 7.5		8
	60	6 x 10	Productos de 10 por	6
1er. tubo	80	8 x 10		8

Estas observaciones hacen aparecer el papel de los números 9, 6 y 8 emblemas, como se ha visto, de las notas 3ª, 4ª y 5ª. Ellas muestran, por una parte, que la teoría de los 12 tubos está ligada a la invención, atribuida al rey Wen de los zhi, de las 2 notas suplementarias, *una de las cuales* (tubo 6º) *tiene por emblema* 42, y por otra, que no se podían imaginar una yuxtaposición de las 2 gamas *más que en el caso* de que el tubo 1° *pudiese estar representado por 80* lo mismo que por 81.

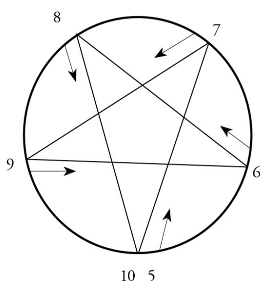
Este es el momento de utilizar la observación de que, asimiladas a las estaciones, las 5 Notas de la gama forman un ciclo.

Lo mismo que para los 12 tubos, una figura puede representar este ciclo, aun evidenciando el orden de producción de las notas.

Dispongamos sus emblemas (81, 72, 64, 54 y 48) a intervalos iguales en el circuito de un círculo, a partir de 81 (hacia la izquierda) siguiendo el *orden de tamaño.* Si ahora, para representar el *orden de producción,* unimos con líneas rectas 81 a 54, 54 a 72, 72 a 48 y 48 a 64, formaremos una estrella de cinco puntas; pero el dibujo no será perfecto mientras no reunamos 64 a 81: es decir, si volvemos del 5° tubo al 1°. Disminuido en ⅓, 64, cuando se le asimila a 63 produce 42. Si 42 fuese la mitad de 81, las notas emitidas por los dos tubos –con la diferencia de una octava– podrían ser asimiladas, lo que daría derecho a cerrar la figura. *Puesto que las 5 notas forman un ciclo y la figura debe estar cerrada,* hay que admitir –bien que, doble de 42, el emblema numérico del tubo 1° fuera considerado como teniendo un valor de 84,[253] o bien– que, *representando 80 este primer tubo,* se estimará que de 61⁄63 se pasaba, por generación inferior, a un valor *del que 40 podía ser el emblema.*[254]



Resulta difícil imaginar, con los emblemas numéricos 81, 72, 64, 54 y 48. (escogidos para ilustrar la regla que la secuencia 9, 6, 8 puede resumir), la construcción de la estrella de 5 puntas, necesaria para la representación de un ciclo; pero se hace muy sencilla, si los números a disponer en el circuito del círculo son aquellos mismos que sirven de emblemas a las notas *–con la única condición de suponer que 9 represente la pareja congruente 10-5.*



Henos aquí llevados a formular una hipótesis: *los emblemas numéricos de las notas,* lejos de ser arbitrarios, comenzaron por significar dimensiones reales. La observación que establece que entre 10 y 5, mitad de 10, *hay 5 intervalos,* explica la constitución de *una gama de 5 notas* –estando simbolizadas las relaciones de las notas por los números 7, 9, 6 y 8 y la pareja 10-5, *que daba idea de la octava.*

Para los chinos, más atentos –como hemos visto– a la exactitud de las relaciones de conjunto que a la de las relaciones de detalle, la serie 10, 9, 8, 7, 6, 5 tenía un gran mérito.

Permitía establecer –por cuanto 10 + 9 + 8 = 9 × 3, y 7 + 6 + 5 = 9 × 2– entre el conjunto de las notas *yang* –10 (1ª nota), 9 (3ª nota), 8 (5ª nota)– y el conjunto de las notas *yin* –7 (2ª nota), 6 (4ª nota) 5 (1ª nota de la octava)– una relación igual a $\frac{3}{2}$ (que es la relación del cielo y la tierra), y esta relación se encontraba, expresada de manera típica, en la relación ($\frac{9}{6}$) de la 2ª nota *yang* con la 2ª nota *yin.*

A la serie 10, 9, 8, 7, 6 y 5 corresponde, además, otro mérito más grande, tal vez, a los ojos de los chinos. Vale, en total, 45, que multiplicado por 8, permite obtener 360. Puesto que 5 es la mitad de 10, se podía, ciertamente, presentar la imagen de un ciclo disponiendo en el contorno de un pentágono los números 9, 8, 7, 6 y 10, evocando la pareja 10-5. Se podían hacer, aún mejor, reemplazando estos números por 72 (= 9 × 8), 64 (= 8 × 8), 56 (= 7 × 8), 48 (= 6 × 8) y 80 (= 10 × 8), mentalmente asociado a 40 (= 5 × 8), que es la mitad: se evocaba así el gran emblema del ciclo, 360, y *con ayuda de 5 números, que suponían un 6°,* la división característica de 360 en 5 partes, así coma la relación prestigiosa de 216 (= 80 + 72 + 64: emblemas de los 3 tubos *yang)* con 144 (= 56 + 48 + 40, emblemas de los 2 tubos *yin* y del tubo $40\left(=\frac{80}{2}\right)$, que, con la diferencia de una octava, permite volver a la 1ª nota *yang*).

La serie 80, 56, 72, 48 y 64 no se diferencia más que por sus méritos simbólicos de la serie 10, 7, 9, 8, 6 (y 5). No difiere verdaderamente de la serie clásica 81, 54, 72, 48 y 64 más que por el número 56. Es el prototipo de esta última: pero ella misma deriva de la fórmula 10, 7, 9, 8, 6 (5), cuyos emblemas numéricos de las notas han conservado el recuerdo.

Si mantenemos que los números de la serie 10, 7, 9, 6 y 8 (cuya serie 80, 56, 72, 48 y 64 no es más que otra expresión) se prestaban a servir de emblemas a las dimensiones reales de los tubos, nuestra hipótesis no implica de ningún modo que a esta traducción numérica, que parece incorrecta, haya correspondido una práctica igualmente incorrecta.

Admitamos, conforme a las tradiciones chinas, que los primeros tubos sonoros eran tubos de bambú. Sus dimensiones podían ser representadas por medio de un pequeño número entero obtenido contando las articulaciones (= *jie;* que significa también: medida) de cada uno de los cinco bambúes que dan las 5 notas de la gama primitiva. Resulta fácil advertir que para obtener intervalos justos, sin dejar de atribuir a los tubos dimensiones que suponen relaciones inexactas, bastaba con que el artesano escogiese, para los tubos 1° y 2°, bambúes de cuyos nudos estuviesen, en cuanto al 1°, algo más distantes, y un poco menos distantes en cuanto al 2°.[255]

Al comienzo, pues, se halló legitimada una práctica justa por una teoría inexacta, pero que, por lo menos, tenía un mérito: *traducía el sentimiento de la octava.*

Los defectos de la teoría carecían de consecuencias –y podían no aparecer–, mientras que, contando por articulaciones, se dejara a los artesanos cierta libertad para la valuación de las dimensiones reales. Más, para dar un aumento de *perfección simbólica* a la teoría, y con intención de *combinar la idea* de octava *con la idea* de ciclo *evocando* 360,[256] los chinos llegaron a reemplazar la serie 10, 7, 9, 6, 8 (5) por la serie 80, 56, 72, 48, 64 (40). Esto suponía tanto como *atribuir ocho divisiones*[257] a todos los intervalos (prácticamente desiguales) comprendidos entre dos nudos.

Contando por subdivisiones, en vez de contar por articulaciones, los chinos se exponían a substituir con unidades abstractas un sistema de unidades concretas.

Desde que midieron sus tubos por medio de un sistema de subdivisiones iguales entre sí, la inexactitud de la teoría debió aparecérseles en la práctica. Tal es, sin duda, el principio del perfeccionamiento que conducía a adoptar por emblemas numéricos de los primeros tubos los números 81 y 54, en vez de 80 y 56 –72, 48 y 64 (números acordes con la secuencia 9, 6, 8), no experimentaron cambio. Queda por fijar la fecha de este perfeccionamiento, lo que, por otra parte, va a darnos ocasión de verificar la hipótesis.

Esta hipótesis da cuenta del conjunto de los datos; pero sosteniendo que la serie 81, 54, 72, 48, 64 es posterior a las dos series (equivalentes) 10, 7, 9, 6, 8 y 80, 56, 72, 48, 64, que supone entre los hechos un orden histórico.

Toda hipótesis de este tipo puede ser fácilmente invertida. La nuestra no surge de los hechos; entraña la conclusión, bastante satisfactoria en sí misma, de que la teoría de los tubos y de la gama expuesta por los chinos es solidaria de su práctica musical y se enlaza estrictamente con el sistema de nociones que expresa sus opiniones del universo. Pero, ¿no se podría decir: los chinos conocieron primeramente –por préstamo– formulada en términos abstractos o traducida (es posible) por la secuencia 9, 6, 8, la regla aritmética de la gama –inventada por los griegos–; ellos la han expresado con la secuencia 81, 54, 72, 48, 64, que tenía (esto es justo) el mérito, grande para ellos, de evocar aproximadamente 360 y la relación $\frac{216}{144}$ y observaron entonces la proximidad de esta secuencia y la de la serie 80, 56, 72, 48 y 64, enteramente formada de múltiplos de 8; indiferentes al rigor de los hechos matemáticos, sacaron de esta última la fórmula 10, 7, 9, 6, 8, y esto les permitió atribuir a las notas emblemas numéricos, que (como se reconoce) no son de ningún modo completamente arbitrarios?

De ser interpretados así los hechos, el orden que se fijaría a su historia no dejaría de ser razonable verdaderamente. También es verdad que, haciendo esto, se reservaría la ventaja de mantener un origen por vía de préstamo; este es el tipo de hechos históricos que un buen filólogo se complace en establecer: al decidir que hay un préstamo, se pasa a otros especialistas el cuidado de hallar la explicación real de los hechos. Las cuestiones de origen nos interesan aquí muy poco. Nos bastaría perfectamente con que se concediera que la teoría de la gama se ha desarrollado en China bajo la influencia de una cierta representación del mundo –si no estuviera en juego una importante cuestión de hecho–. Admitir el orden histórico que supone la hipótesis aquí defendida, permite comprender en su mismo fondo la actitud de los chinos respecto a los números. Se trata de comprobar la dificultad que tuvieron para concebir bajo su aspecto aritmético la idea de unidad y de indicar las razones.

Tenemos, pues, que establecer la primacía de la serie 10, 7, 9, 6, 8, y la estableceremos precisamente mostrando que el desarrollo de la teoría musical es debido *a la concurrencia de varios sistemas de cómputo que imponían a la unidad divisiones variables* y que, retardando los progresos de la noción *abstracta* de unidad, se han opuesto a una *concepción cuantitativa de los números.*

A este respecto, debemos, ante todo, demostrar que nuestra opinión sobre el paso de la serie 10, 7, 9, 6, 8 a la serie 80, 56, 72, 48, 64 no es una simple opinión teórica.

Ahora bien, es un hecho que la relación existente entre los emblemas comunes a las notas, a las estaciones y a los elementos, y las dimensiones de los 5 tubos, era aún apreciada en los tiempos de Sima Qian.

La prueba está en una frase introducida por el historiador en la conclusión de su capítulo sobre los tubos

sonoros. Esta frase se compone de los caracteres que designan las 5 notas, cada uno de ellos asociado a un número; los números son los que el *Yueling* da como emblemas a las notas, pero las equivalencias del *Yueling* no son respetadas.[258] Así, los comentaristas, sin resolverse a corregir un texto venerable, declaran estos números inexplicables. Esta declaración le ha bastado a Chavannes para no buscar ningún sentido a la frase de su autor. Es verdad que no había comprendido las dos palabras con que se inicia. Las ha traducido (literalmente) por "novena superior", lo que no ofrece ningún sentido inteligible. Estas dos palabras, *nueve* y *superior,* designan, como hemos visto, una gama: es aquella cuya nota inicial es producida por el último *(superior)* tubo *yang (nueve).*

Las dimensiones de los tubos que corresponden a esta gama son 45 (tubo 11º), 60 (tubo 12º), 81 (tubo 1º), 54 (tubo 2º) y 72 (tubo 3º). *Todos* –salvo 60; pero 60, valor del último tubo, debe ser tenido como equivalente de 63, si se quiere que el total de los últimos seis emblemas numéricos de la serie de los tubos sea 360– son *múltiplos de 9.* Dividiéndolos entre 9, se obtendría: para 72 (tubo 3º), 8 (nota 5ª); para 54 (2ºtubo), 6 (nota 4ª); para 81 (tubo 1º), 9 (3ª nota); para 63 (reemplazando 60, tubo 12º), 7 (nota 2ª), y para 45 (tubo 11º), 5 (nota 1ª), es decir, *justamente* los valores emblemáticos atribuidos a las notas por el *Yueling.*

Sima Qian escribió esa frase después de haber colaborado en una reforma del calendario. Esta reforma entraña la atribución de nuevos emblemas numéricos a los 12 tubos. Tiene por principio la adopción de un *gnomon* de 9 pulgadas, enlazado con una *división de la pulgada en 9 secciones,* de lo que resulta para el primer tubo sonoro, *igual en longitud al gnomon,* una longitud medida por 81 divisiones de pulgada. No cabe duda, visto esto, que

se tiene derecho a restablecer el orden de las correspondencias alterado por una falta *inexplicable* debida a un copista. No se corre el menor riesgo de leer mal la frase de Sima Qian, traduciéndola así: "[Desde la gama que comienza] *con el* (tubo 11°, 45) *nueve superior* [que la nota inicial] *kong* [adquiere el valor] 5 (que es su emblema, porque $\frac{45}{9} = 5$); [que la 2ª nota] *zhi* [vale] 7 (porque $\frac{60}{9}$, o mejor, $\frac{63}{9} = 7$) ; [que la 3ª nota] *shang* [vale] 9 (porque $\frac{81}{9} = 9$); [que la 4ª nota] *yu* [vale] 6 (porque $\frac{54}{9} = 6$); [que la 5ª nota] *kio* [vale] 8 (porque $\frac{72}{9} = 8$)."

La importancia de este pasaje de Sima Qian, cuyo sentido original se puede restituir con exactitud, es muy grande. Prueba, ante todo –como hemos supuesto–, que los emblemas numéricos asignados a las notas no eran considerados arbitrarios: se pensaba en ponerlos en relación con los números fijando la longitud de los tubos correspondientes a una cierta gama. Conduce, además, a una observación esencial: si la relación existente entre los emblemas de las notas y las dimensiones de los tubos era considerada en tiempos de los Han, su historiador sólo ha podido señalarla refiriéndose, *no a la primera gama,* sino a la undécima. Esto demuestra la antigüedad de la teoría de las 12 gamas y permite comprobar un hecho. Desde que se hace referencia a la undécima gama, ya no es posible obtener 10 como emblema de la primera nota; se obtiene 5. Ahora bien, el *Yueling* atribuye, *también,* a la primera nota el emblema 5. Es preciso, pues, suponer que desde la época (cuando más lejos, el siglo III a. de C.) en que fue redactado el *Yueling,* estaba constituida la teoría de las 12 gamas. Pero el hecho tiene consecuencias más importantes.

Reemplazar el 10 por 5 al frente de la serie de los 5 emblemas no entrañaba el desconocimiento de su significación. Ocultaba, sin embargo, el principal mérito de esta secuencia, que consiste en dar el sentimiento de la octava. ¿Por qué, a pesar de sus ventajas, se había abandonado la fórmula: 10, 7, 9, 6, 8 (5)? Aparentemente, porque no era

posible relacionarla, *tal cual estaba,* con ninguna gama –mientras que (gracias a la identificación de 60 y 63) la undécima gama proporcionaba un medio para hacer resaltar la significación de los emblemas de las notas, gracias a una fórmula que comenzaba, no por 10, sino por 5–. Se debe concluir que desde el momento en que 5 es presentado como el emblema de la nota inicial, la serie formada por los emblemas numéricos de las dimensiones atribuidas a los 5 primeros tubos (1ª gama), ya no podía ser relacionada con la secuencia tradicional que indicaba el valor de las notas.

A esto precisamente se debió llegar desde que las dimensiones de los tubos se expresaron obedeciendo a una decisión que fijaba *obligatoriamente* en 9 las secciones de la unidad.

Sima Qian –como tampoco, sin duda, antes que él, los teóricos en que se inspira el *Yueling*– no se detuvo ante la dificultad de obtener 7 dividiendo 60 entre 9. Hubiera podido muy bien, a partir de la fórmula clásica (81, 54, 72, 48, 64) de los tubos correspondientes a la *primera gama,* obtener, *sin más dificultad,* 7 de 54, si *hubiera dividido este número entre 8,* y hubiese obtenido, sin mayor inexactitud, *con el mismo divisor,* y siempre partiendo de la fórmula clásica, la serie $10\left(=\frac{81}{8}\right), 7\left(=\frac{54}{8}\right), 9\left(=\frac{72}{8}\right), 6\left(=\frac{48}{8}\right), 8\left(=\frac{64}{8}\right)$. Esto es lo que hubiera debido pasar si –como se nos podría objetar– de la fórmula *aritmética (primitiva)* que daba las dimensiones *(reales)* de los tubos (81, 54, 72, 48, 64), se hubiera sacado *(por combinación y sirviéndose de un divisor que hubiese sido posible escoger arbitrariamente)* la fórmula *(únicamente emblemática y no primitiva)* de la gama. Pero, como se ha visto Sima Qian no ha procedido así. *Por lo tanto, el divisor 9 le era impuesto.*

Podemos, pues, concluir que la fórmula de las notas no ha sido sacada, *por juego y por medio de una división,*

de la fórmula de los tubos. Muy al contrario, son las diferentes fórmulas relativas a las longitudes de los tubos las que han sido sacadas, *por medio de una multiplicaci*ón (y desde luego, sin ningún juego), de la fórmula de las notas –habiéndose impuesto el multiplicador por un sistema de acuerdos, y siendo 8 el primer multiplicador impuesto.

El artificio, que ha consistido, para encontrar la fórmula emblemática de las notas, en referirse a la undécima gama –la cual sólo tiene un interés teórico, pero poco valor en la práctica–, ha sido hecho necesario por la adopción *(previa* a este *artificio)* del índice 9. La serie clásica (81,54,72, 48, 64) no tiene nada de primitiva. El orden de los hechos supuesto por nuestra hipótesis está confirmado.

Volvamos, pues, a esta hipótesis. A partir de la regla primitiva expuesta por la secuencia 10, 7, 9, 6, 8 (5), ha sido construida la fórmula 80, 56, 72, 48, 64, preferida por razón de sus virtudes simbólicas e imaginada en tiempos o en los medios que habían adoptado el índice 8 para la división de la unidad.

En otros tiempos, o en otros medios, este índice fue reemplazado por el índice 9 –que los Han volvieron a poner en boga.[259]

Atribuyendo 9 secciones a cada uno de los intervalos comprendidos entre dos nudos de bambú, siempre es posible representar la octava; pero las dimensiones de los tubos tienen entonces por símbolos los números 90, 63, 81, 54, 72 (45), cuyo valor total es superior a 360. Para evocar, como conviene, 360, hay que eliminar 45, *mitad* de 90. En la lista así reducida figuran 81, 72 y 63, cuyo valor total es de 216 –que es también el total de 80 + 72 + 64–; como 80, 72 y 64, de los que difieren poco, 81, 72 y 63 merecen, por lo tanto, proporcionar las dimensiones de los 3 tubos *yang* (tubos 1°, 3° y 5°). Restan,

para los tubos *yin,* 90 y 54, cuyo total es 144. Pero 90 es demasiado fuerte para un tubo *yin* (que debe tener ⅔ de un tubo *yang),* puesto que el más fuerte de estos últimos es 81; 54, en cambio (vale los ⅔ de 81), puede medir el primer tubo *yin*. Por otra parte, para representar la octava precisa poder indicar 6 longitudes de los tubos. Resta, pues, dividir 90 en dos partes desiguales. En la fórmula a construir, 72 está predispuesto a servir de *emblema* al 2° tubo *yang,* puesto que tiene ya este papel en la fórmula precedente, en la que el 2° tubo *yin* (48) vale justamente los ⅔ de 72. Se tomará, por lo tanto, 48 por emblema del 2° tubo *yin* en la fórmula que se construye, y restará el emblema 42 (= 90- 48) para el tubo 3° *yin* –el cual debería dar, en el intervalo de una octava, la nota *kong* emitida por el tubo 1° (81).

Ahora bien, 42, por una parte, difiere harto sensiblemente de $\frac{81}{2}$, para que un tubo de esta dimensión no parezca dar una nueva nota *(la sexta),* y por otra, 42 vale los ⅔ de 63, como 54 los ⅔ de 81 y 48 los ⅔ de 72. De aquí la idea de hacer de él el emblema de un tubo *independiente, el sexto.*

Al mismo tiempo, 81, 54 y 72, estando considerados como los emblemas de los tubos 1°, 2° y 3°, y 72, 48 y 63 como los de los tubos 3°, 4° y 5°, era fácil advertir que la secuencia 9, 6, 8 se encontraba en las dos series *a condición de escribir* 64 *como en la época en que* el índice 8 *era obligatorio.* Sin embargo, *a condición de escribir* 63, como imponía ahora el índice 9, el emblema numérico del 5° tubo aparecía como un múltiplo de 7, así como 42, del que valía los $\frac{9}{6}$. Bastaba, pues, multiplicar 7 por 8 para obtener un número (56) que se convertiría en emblema de un *séptimo* tubo.

Reemplazar el índice 8 por el índice 9 ha conducido:

1° A distinguir la secuencia 9, 6, 8. Esta observación ha hecho posible la fórmula de la regla aritmética que

funda la gama china en su progresión por quintas y, por consiguiente, es ella la que ha permitido constituir la teoría de los 12 tubos.

2° A inventar, no dando ya el sexto tubo una nota que estuviese en la octava de la nota inicial, dos nuevas notas emitidas por tubos de dimensiones tales que estuviese asegurada la unión entre los 5 tubos primordiales y otros 5 tubos (75, 51, 68, 45, 60) que proporcionaran otra gama de 5 notas, enlazada directamente con la primera, puesto que el tubo 12° (60) vale (aproximadamente) los ⅔ del 1° (81). A la primera de las dos notas inventadas se le da el nombre de *bian kong,* que atestigua, aún, el sentimiento de la octava, y el nombre de *bian zhi* a la segunda, emitida por un tubo cuyo emblema numérico era 56, *antiguo emblema del (2°) tubo,* que emite la nota *zhi,* en los tiempos en que los emblemas numéricos de los tubos primordiales eran proporcionados por la fórmula (80, 56…) constituida por medio de múltiplos de 8.

Ahora podemos resumir la hipótesis. La fórmula 10, 7, 9, 6, 8 (5), constituye la primera expresión numérica de la gama china. Esta fórmula, cuyos términos, aritméticamente inexactos, no dificultaban la práctica, está en el origen de una teoría correcta.

La teoría se ha hecho correcta a causa de un progreso realizado en dos etapas. Las longitudes de los tubos, que se estimaba de manera concreta *contando los nudos,* fueron determinadas por símbolos numéricos derivados de la primera fórmula. Estos símbolos han variado como el *sistema convencional* de divisiones adoptado para la unidad.

Distinguidos de los emblemas asignados a las notas, los emblemas numéricos atribuidos a los tubos comenzaron, con todo, siendo simples productos de los primeros. El índice 8 les servía de multiplicador, y los chinos atribuyeron a los tubos longitudes indicadas por los números

80, 56, 72, 48, 64 (40). Estos números tenían el mérito de recordar, con el total 360, la imagen de un *ciclo,* enlazándola con el principio de la *octava.* Las divisiones de los tubos se hallaron desde entonces fijadas no ya por un cierto número que indicaba divisiones concretas, como lo estaban las articulaciones de bambú, sino por una cierta cuenta de subdivisiones abstractas. Esto debía tener una doble consecuencia: técnica y práctica. En la fabricación de los instrumentos, era prácticamente difícil no considerar como iguales entre sí las subdivisiones cuya cuenta indicaba la longitud de los tubos sonoros: desde entonces, como los instrumentos fabricados, teniendo en cuenta los números escogidos para cada tubo, no podían ya dar notas justas, la práctica musical pudo hacer a los chinos sensibles a la inexactitud de la fórmula original. Fueron llevados a corregirla felizmente cuando adoptaron para la unidad una división no ya en 8, sino en 9 secciones. Una vez obtenida la corrección, pudieron conseguir un perfeccionamiento de la práctica inventando dos nuevas notas; pensaron, sobre todo en desarrollar la teoría construyendo una serie de 12 tubos que les permitió, una vez más, representar concretamente su concepción del universo.

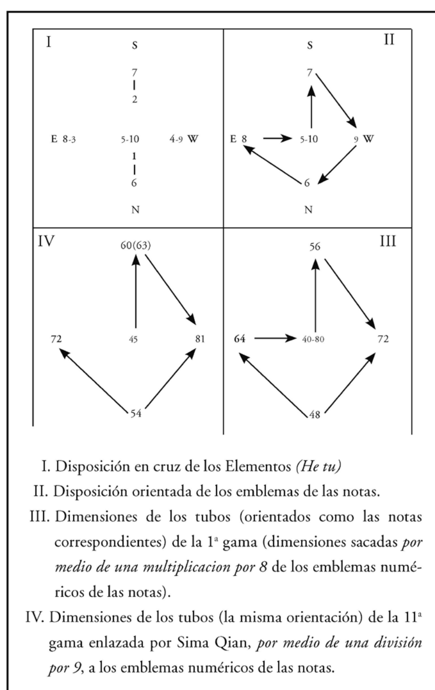
Esta hipótesis da cuenta del conjunto de los hechos y parece conforme con su orden histórico.

Concuerda, también, con las tradiciones chinas. Bajo la dinastía de los Yin, dicen éstas, se dividían las unidades en 8 secciones. Los zhi adoptaron la división por 9.[260] Se dice, además, hallazgo notable, que la invención de las dos notas suplementarias es debida al rey Wen, fundador de los zhi.

*

Las tradiciones chinas son preciosas: señalan conexiones de hechos que las más de las veces no son arbitrarias. To-

dos los datos, en la ocasión, invitan a pensar que la invención de las dos notas suplementarias resultó de reemplazar el índice 8 por el índice 9. Conocer el orden histórico de los hechos no autoriza de ningún modo a relacionar estos hechos con fechas precisas. Las tradiciones chinas registran fielmente las conexiones; pero las transmiten transpuestas en mitos o en leyendas historiadas. Si recordamos otra tradición, no es por atribuir al rey Wen (o a sus contemporáneos) un papel en el desarrollo de la teoría musical: los chinos afirman, como se ha visto, que un descendiente de los últimos Yin recitó al hijo del fundador de los zhi el verdadero texto del *Hongfan*. Si mencionamos este detalle es porque se precisa volver al *Hongfan* y a su



I. Disposición en cruz de los Elementos *(He tu)*

II. Disposición orientada de los emblemas de las notas.

III. Dimensiones de los tubos (orientados como las notas correspondientes) de la 1ª gama (dimensiones sacadas *por medio de una multiplicacion por 8* de los emblemas numéricos de las notas).

IV. Dimensiones de los tubos (la misma orientación) de la 11ª gama enlazada por Sima Qian, *por medio de una división por 9*, a los emblemas numéricos de las notas.

primera sección. No obstante, no podemos desdeñar un dato importante: las 5 notas de la gama son puestas en relación con los 5 elementos.

Debo recordar que la primera sección del *Hongfan* enumera los elementos en un cierto orden. Ella asigna a cada uno de ellos un número que no es, como he demostrado, un simple número de orden. Los números indicados por el *Hongfan* señalan el orden de las atribuciones que permiten identificar, trazando un *templum,* cada elemento a un sitio del espacio-tiempo. Estos números son los primeros términos de una pareja congruente cuyo segundo término sirve, en el *Yueling,* de emblema a las estaciones-orientes. Primera nombrada en el *Hongfan* y asignada por él a lo bajo, que vale el norte (sitio 1); el agua (elemento 1) corresponde, como lo atestigua toda la mitología china, al norte (bajo) y al invierno, a los cuales el *Yueling* atribuye, como clasificador, el número 6 (= 1 + 5); lo mismo sucede con el fuego –elemento 2, sitio sur-verano, clasificador 7 (= 2 + 5)–, con la madera –elemento 3, sitio este-primavera, clasificador 8 (= 3 + 5)–, con el metal –elemento 4, sitio oeste-otoño, clasificador 9 (= 4 + 5)] y con la tierra –elemento 5, sitio centro, clasificador 5, *por cuanto para el centro [tierra] el* Yueling *indica por clasificador 5, y no 10, lo mismo que, para la primera nota, indica el valor 5 y no el valor 10*–. En cambio, asigna la nota *yu* (6) al norte-invierno –6, agua, elemento 1–; la nota *zhi* (7) al sur-verano –7, fuego, elemento 2–; la nota *jue* (8) al este-primavera (8, madera, elemento 3); la nota *shang* (9) al oeste-otoño –9, metal, elemento 4–. Tanto peor para los eruditos –encantados de lo que ellos llaman los métodos filológicos hasta el punto de ver en ellos el instrumento privilegiado de las investigaciones arqueológicas, y que quieren, con su única ayuda, descubrir (fechando los

textos) no sólo el orden de los hechos, sino también sus respectivas fechas–; tanto peor para ellos si –después de haber sostenido que los chinos han recibido de los griegos su gama bajo su forma perfecta y matemática,[261] o que toda interpretación del *Hongfan* que insista sobre la importancia de los números en las primeras formas de la teoría de los elementos es anacrónica,[262] o también que los elementos fueron primeramente concebidos como triunfando unos sobre otros y no como produciéndose unos a otros–[263] se les propone el problema que a continuación se expone:

Dado que:

a. el orden de los elementos, cuando se suceden unos a otros, no es absolutamente arbitrario –hay alguna coherencia en las metáforas de los chinos, que dicen: el agua produce la madera (dándole su savia); la madera produce el fuego (al que alimenta); el fuego produce el metal (al que separa del mineral); el metal produce el agua (puesto que puede licuarse);

b. el orden de los elementos no es de ningún modo arbitrario una vez que son asimilados a las estaciones (éstas se suceden en un orden fijo);

c. el orden de las notas es enteramente dirigido; lo es por la longitud de los tubos que emiten estas notas. Si se admite que estos tubos tienen por emblemas numéricos 10, 7, 9, 6, 8 (5), se desprende de ello imperativamente que la nota *zhi,* emitida por el 2° tubo, debe ser clasificada la 2ª, después de la nota *kong,* emitida por el tubo 1°, puesto que (para hablar como los chinos) el 2° tubo es *producido* por el 1°, y que se podría muy bien decir *–siendo así que no hay ninguna diferencia entre los emblemas numéricos de los tubos y las notas–* que la 1ª nota *produce* la segunda; cabe decir otro tanto para las notas 3ª, 4ª y 5ª, y es preciso recordar que después de la 5ª se vuelve a la 1ª nota (10), que es también la sexta (5).

¿Cómo explicarse la asimilación entre sí de los elementos, las notas y las estaciones, y su asimilación común en los emblemas numéricos indicados por las parejas congruentes 1-6, 2-7, 3-8, 4-9, 5-10?

¿Cómo explicarla, si se ha postulado por anticipado que la *numeración* de los elementos en el *Hongfan* carece de interés, que las equivalencias chinas son juegos arbitrarios y que los emblemas numéricos de las notas son igualmente arbitrarios? (Esta última suposición es exigida por la hipótesis de que los chinos recibieron primeramente su gama bajo la forma aritméticamente perfecta de la gama griega).

Debiendo una de las 5 notas (si se quiere orientarlas) ir al centro, puesto que hay 5 elementos y 5 sitios del espacio-tiempo, la primera nota, 10 (5), podía ser situada allí sin dificultad, y claro está que se podía escoger para la segunda un puesto arbitrario en la cruz. *Pero, una vez asignada esta 2ª nota al sur y al verano, que produce el otoño, la 3ª nota, emitida por un tubo considerado como producido por el 2° tubo, no podían ya ser atribuida más que al otoño y al oeste.* Por las mismas razones, las notas 4ª y 5ª no podían dejar de ser atribuidas, en el orden, una al norte-invierno, y la otra, al este-primavera.

La asimilación de las notas, de las estaciones-orientes y de los elementos sólo puede explicarse admitiendo la primacía de las secuencias de las notas 10, 7, 9, 6, 8 (5). Sólo a partir de esta fórmula, las estaciones han recibido los emblemas numéricos destinados a servir de clasificadores a los sitios del espacio-tiempo, y también de esta fórmula se deriva *–con la teoría de la producción de los elementos los unos por los otros–* el orden de los elementos que dirige el trazado del *templum*, su disposición sobre la cruz y la numeración que el *Hongfan* les atribuye.[264]

Si no se encuentra para el problema planteado otra respuesta que sea satisfactoria, habrá que convenir que la secuencia 10, 7, 9, 6, 8 (5) –que está en el origen de la teoría musical de los chinos– se halló también en el origen de su "teoría" de los elementos, tal como la supone el *Hongfan*, y por consiguiente, que es anterior al *Hongfan*. Quedará siempre, es cierto, la libertad de suponer que el *Hongfan* es una obra de baja época o que el texto de su primera sección está interpolado o desfigurado.

¿Pero, que se hará con el *Yueling,* tan rico en datos arcaicos, perfectamente coherentes? Por otra parte, importa poco. Nos tiene sin cuidado datar del rey Wen, inventor de las dos notas suplementarias, o del rey Wu, su hijo, auditor del *Hongfan*, cualquier progreso de la teoría musical. Ni siquiera aspiramos a pretender que la secuencia 10, 7, 9, 6, 8, (5) ejerciera autoridad antes de los siglos V y IV, época asignada con verosimilitud a la redacción del *Hongfan*. No nos interesan en lo más mínimo datos referidos a una cronología vacía de hechos concretos. Si la fórmula 81, 54, 72, 48, 64 no es primitiva, sino derivada de la secuencia 10, 7, 9, 6, 8 (5), cuya autoridad está atestiguada en un pasaje del *Hongfan*, se hace tal vez difícil la hipótesis de que los chinos recibieran, por efecto indirecto de las expediciones de Alejandro, la teoría griega de la gama –totalmente perfecta–. Pero nada excluye la posibilidad de relaciones más antiguas entre la China y los países de Occidente, en los que también se especulaba con los números y los elementos. Este debate importa poco. Lo que importa ante todo a la historia de las ideas es el orden histórico de los hechos, así como las conexiones, que son las únicas que pueden ayudar a comprenderlos.

La relación establecida entre el orden de los elementos y la secuencia de las notas que llevan los dos a la misma fórmula numérica, tiene para nosotros un interés

primordial. Aporta un aumento de probabilidad a nuestra hipótesis. Puesto que los emblemas numéricos de los elementos testimonian el orden en que éstos se producen *(cheng)* unos a otros, tenemos una nueva razón para pensar que los números conservados como emblemas en las notas indicaron primeramente las dimensiones de los tubos en el orden en que estos se producían *(cheng).* Estos números se convirtieron solamente en emblemas de las notas a consecuencia de un desarrollo de la teoría y de la técnica musical, que la hipótesis basta para explicar.

Véase, con todo, el interés principal de la relación. Demuestra que la teoría de los elementos o, por lo menos, la expresión numérica que ha recibido, ha sido dirigida por la primera teoría de la gama. Esta observación puede ser preciosa. La teoría de los elementos, a consecuencia de la asimilación de éstos a las estaciones-orientes, forman cuerpo con el saber supremo, que consiste en disponer los tiempos y los espacios. Debía suceder lo mismo con la teoría de la gama –y acerca de estos puntos la evocación del *Hongfan,* por sí misma, está plena de significación–. La primera sección de este tratado, que versa sobre los elementos, se refiere ciertamente a una división del mundo en 4 sectores –cuadrado de lado 2, subdividido en 4 cuadrados– obtenidos por el trazado de una cruz, mientras que las 9 secciones del *Hongfan (el Gran Plan)* son puestas por la tradición en relación con una división del mundo en 9 provincias –cuadrado de lado 3, subdividido en 9 cuadrados– y con una disposición de los números en cuadrado mágico; esta división y este arreglo dirigían, se nos dice, el plan del *Mingtang,* Casa del Calendario, en el que el jefe aseguraba un justo reparto de los sitios del espacio-tiempo y distribuía, en tiempos reglamentados, entre sus fieles, los dominios de todos los puntos del

imperio. Tal vez hallemos nuevas conexiones que permitirán comprender mejor la actitud de los chinos respecto a los números, si pensamos confrontar sus ideas sobre las relaciones musicales y las proporciones arquitectónicas.

IV. Números y proporciones arquitectónicas
La relación del tubo 1° con el 5°, fórmula (80, 56, 72, 48, 64) compuesta de múltiplos de 8, es igual a $\frac{10}{8}$. Se hace igual a $\frac{9}{7}$ en la fórmula (81, 54, 72, 48, 63), que resulta de la adopción del índice 9 como multiplicador. Lo mismo que las reglas musicales, los cánones arquitectónicos están dominados por la oposición o equivalencia de las relaciones $\frac{9}{7}\left(=\frac{81}{63}\right)$ y $\frac{10}{8}\left(=\frac{80}{64}\right)$ y la geometría de las construcciones es la que revela las virtudes que los chinos han atribuido a las parejas correlativas 80-64 y 81-63.

*

En las construcciones chinas, son fundamentales dos elementos.

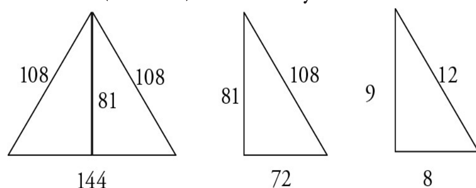
El edificio, en sí mismo, importa menos que el terraplenado que lo soporta y que el techo que lo cubre. El Cielo “cubre” y el techo representa el cielo; la tierra, que “soporta”, está representada por el terraplenado. Un edificio aparece como una imagen del universo desde que las proporciones dadas al perfil del techo y al plano del terraplenado evocan las primeras a lo redondo (impar, 3 *yang*), y las demás, el cuadrado *(fang,* lo rectangular, par, 2, *yin).* Estos principios dirigen, particularmente, la construcción del *Mingtang.* La tradición quiere que la Casa del Calendario consistiera antiguamente en un área cuadrada (rectangular) que recubría (ligado a ella por algunas columnas) un techo de bálago circular.[265]

Acerca del perfil de la techumbre, sólo tenemos informes tardíos. La base del techo del *Mingtang* debía ser

medida por el número 144 y su contorno por el número 216, estando representada la altura por 81. Tal como son indicadas, estas dimensiones suponen que el perfil del techo de bálago es un triángulo isósceles cuya base (2 × 72) representa la tierra (144) y los otros dos lados (2 × 108 = 216), la curvatura del cielo (3 × 72). Esta construcción tiene por principio un cartabón, cuyo lado mayor valdría 9 × 9; el pequeño, 8 × 9 y la hipotenusa, 12 × 9. Este cartabón (8, 9, 12) es estimado exactamente, gracias al juego de una unidad, en virtud de la fórmula $9^2 + 8^2 = 12^2$ (+ 1) u 81 + 64 =144 (+ 1).

Se observará que:

1° La información[266] data de la dinastía de los Suei (589-618), es decir, de una época en que los conocimientos matemáticos (indígenas o importados) habían alcanzado en China un alto nivel. *Pero el juego de una unidad no estaba hecho para dificultar a los carpinteros el ensamblaje de los cabriales, vigas y columnas –como tampoco les estorbaba a los carpinteros de armar la obligación de dar a ∏ el valor 3.* Lo esencial era utilizar números que pudiesen evocar la relación (3⁄2 o 9⁄6) del cielo y de la tierra.



2° La obtención de los números, terrestre y celeste, 144 (= (8 × 2) 9) y 216 (= (12 × 2) 9) a partir del cartabón 8, 9, 12, supone el empleo, como multiplicador, del índice 9. Del empleo de este índice resulta, para la gama, la fijación de 9⁄7 de la relación entre los tubos 1° y 5°.

3° El cartabón 8, 9, 12 proporciona la secuencia (9, 6, 8) que rige la construcción de los 12 tubos sonoros.[267]

El 2° tubo (6 × 9) vale la mitad de la hipotenusa (12 × 9): se sabe que Guangzi, que no la reducía en una mitad, le atribuía el valor 108.[268]

4° *La altura* (81) *tiene la dimensión que se da al gnomon,* cuando el índice adoptado para el seccionamiento de la unidad es 9.

El *Da Dai Liji*[269] proporciona sobre el plano del *Mingtang* una indicación que concuerda muy bien con estos informes tardíos sobre el perfil del techo. El área ritual debía comprender, del este al oeste, 9 (longitudes de) trenzas de bambú y 7 (longitudes de) trenzas del sur al norte. 9 *(el multiplicador convencional)* mide la longitud de las trenzas. El área (cuadrado, *fang)* del *Mingtang* forma, pues, un rectángulo *(fang)* de 81 y 63 de lado. El semiperímetro vale 144 –dimensión conveniente, puesto que 216 mide la circunferencia y el contorno del techo–. Se trata del *Mingtang* de los zhi; el multiplicador adoptado es 9 y la razón de la longitud (este-oeste) con la profundidad (sur-norte) del área es $\frac{9}{7}$(expresada por $\frac{81}{63}$).

Los dichos del *Da Dai Liji* son confirmados por un pasaje del *Kaogong ji,* preciosa colección de informaciones técnicas que forma hoy el sexto libro del *Zhi li.*[270] Medidas en trenzas de 9 pies (de largo), se da en él las dimensiones del *Mingtang* que son, en longitud, 9 × 9, y en profundidad, 9 × 7. El pasaje es sobre todo interesante porque pretende, además, informar sobre la Casa del Calendario en los tiempos de los Xia y de los Yin. La proporción, en los dos casos, ya no es $9/7$, sino $5/4$ (= $10/8$).

Para los Xia, primera dinastía real, el *Kaogong ji* indica expresamente que la proporción es $5/4$. El área ritual medía, en profundidad, 2 × 7 *(bu)* y en longitud, un cuarto más; el *multiplicador* (que está subentendido) es el *bu* o paso de 6 pies: el área tiene, pues, una profundidad de 7 dobles pasos de 6 pies, o sea, 7 × 12 u 84 pies (= 4 × 21) y

una anchura de (5 × 21=) 105 pies. Para los Yin, segunda dinastía, sólo ha sido dada la profundidad, que es de 7 *sin,* lo que, *teniendo el* sin *8 pies,* proporciona el número 56. 56 señala la profundidad de una especie de vestíbulo unido por los Xia a su área ritual; las dimensiones de este vestíbulo son los ⅔ de las dimensiones del área, o sea, 56 de profundidad y 70 de anchura. Se admite,[271] pues, que el área de los Yin tiene 70 × 56 (o sea, 5 × 4). Zheng Xuan, no obstante, el más ilustre de los intérpretes, por la razón de que los Yin son *intermediarios* entre los Xia y los zhi, afirma que la anchura era de 9 *sin,* o sea 72 pies: lo que implica la proporción 9⁄7 y no 5⁄4, *y da al semiperímetro* (72 + 56, y no 70 + 56) *un valor igual a dos veces 64 y no a dos veces 63.* Esta vacilación entre 70 y 72 constituye un informe precioso: demuestra que el sentimiento de una oposición o de una equivalencia entre las razones 5⁄4 (o 10⁄8) y 9⁄7 va acompañado de un sentimiento análogo con respecto a los números 63 y 64.

La opinión de Zheng Xuan sobre la anchura del área de los Yin parte del deseo de hallar una especie de lazo o de medida común entre las áreas rituales de las tres dinastías. Si se sigue a Zheng Xuan, aparece que el rectángulo sagrado de los Yin (8 × 7 sobre 8 × 9) comprendía 8 × 8 pequeños rectángulos de 9 pies por 7, mientras que el *Mingtang* de los zhi (9 × 7 por 9 × 9) contenía 9 × 9 trenzas de 9 pies por 7. Las superficies de las dos áreas pueden, pues, ser indicadas por los cuadrados 64 y 81. Para compararlas con el área sagrada de los Xia, es preciso poderla medir con ayuda de las trenzas; por lo demás, con trenzas, según afirma el *Kaogong ji,* debían ser medidas las superficies de este género.[272] Para que la cosa sea posible, basta modificar ligeramente –lo mismo que se hace en el caso de los Yin– la dimensión de la anchura del área y estimarla, no en 105, sino en 108. Desde entonces,

el rectángulo (12 × 7 sobre 12 × 9) podrá contener 12 × 12, o sea 144 trenzas, de 9 pies por 7. Advirtamos el procedimiento para la medida: equivale, si se puede decir así, a tratar como *cuadrados* los *rectángulos* cuyos dos lados parecen recibir el mismo emblema numérico (12, 9 u 8).[273] *Mientras que la unidad de superficie* (9 × 7) *es un rectángulo que vale* (63), una unidad de diferencia, *un cuadrado* (64), *las tres áreas rectangulares se hallan medidas por cuadrados* (12^2, 9^2, 8^2). *Estos cuadrados son particularmente notables por el hecho de que la razón que señalan entre las tres áreas rituales deriva de la fórmula de la escuadra (considerada como válida para los armazones) 8, 9, 12.* Pero si parece haber pretendido hallarla en las superficies Zheng Xuan hubiera podido destacar la misma razón, y esto sin modificar la anchura del área de los Yin. Bastaba considerar las profundidades, que son iguales a 12 × 7 para los Xia, 8 × 7 para los Yin, 9 × 7 para los zhi. Ellas hacen ver, por sí solas, que 12 (o 6), 8 y 9 valen como los emblemas de las tres dinastías reales. Sus relaciones son las de tres tubos musicales consecutivos –conforme a la fórmula 9, 6, 8, la cual conduce, como se sabe, a fijar en $9/7$ la razón de los tubos 1° y 5°– mientras que 9 × 7 da la medida de la unidad de las superficies rituales.

Si la *unidad de superficie* valía (no 9 × 7) sino (5 × 4 o) 10 × 8 ($10/8$ es la relación original de los tubos 1° al 5°), habría, para comparar las tres áreas rituales, que modificar muy ligeramente las dimensiones del área de los zhi. Se haría con menos esfuerzos que en el caso del área de los Yin; *se conseguiría, en efecto, sin modificar el valor del semiperímetro,* particularmente sagrado en este caso: $\frac{80}{64} = \frac{5}{4}$ o $\frac{10}{8}$ y 80 + 64, como 81 + 63 hacen *144.* Así modificada, el área de los zhi (8 × 8 sobre 8 × 10) contiene 8 × 8 unidades de superficie (8 × 10), y la de los Yin (7 × 8 sobre 7 × 10) contiene 7 × 7 *–estando indicada la unidad de superficie* (8 × 10) *por un número* (80) *igual,* con una unidad de

diferencia, *a un cuadrado* (9^2) *y siendo también reducidas a cuadrados* (8^2 y 7^2) *las superficies de las dos áreas* (64 y 49).– Se advierte que para los chinos la importancia de las parejas 81-63 y 80-64 se debe al hecho de que siendo 81 el cuadrado de 9, y 64 el cuadrado de 8, 63 es un múltiplo de 9, mientras que 80 es un múltiplo de 8.

Se conocía el prestigio de la división del cuadrado en 9 cuadrados: tales eran las divisiones que los agrimensores daban al más pequeño dominio, el *zing;* pero agrupaban los *zing* por 4, 16, 64… para formar las divisiones administrativas.[274] 9 y 8 o 4 valían como números privilegiados en la técnica del agrimensor. Si, por una parte, el plan de las áreas rituales no deja de tener relación con esta técnica, por otra, los números que miden estas áreas permiten ver los lazos que existían entre el arte de los arquitectos y el arte de los adivinos. Los cuadriláteros de lado 8, con sus 64 divisiones, recuerdan los 8 trigramas, o los 8 vientos, y los 64 hexagramas. Y vamos a ver pronto que los cuadriláteros de lado 7, con sus 49 divisiones, aun recordando las 50-1 varitas que manipulaban los adivinos, tiene por mérito principal evocar el único bastoncito que éstos conservaban en la mano, "madera enderezada" que, tal como un *gnomon,* señalaba las "mutaciones del *yin* y del *yang*". *Pero nos precisa, ante todo, señalar que, si la razón del semiperímetro de las áreas* Xia (105 + 84) *y* yin (70 + 56) es igual a $\left(\frac{189}{126}=\right)\frac{3}{2}$ *o a* $\frac{9}{6}$, *la razón de los semiperímetros de las áreas* Yin (126) *y* zhi (144) *es igual a* 8⁄7 –mientras que, muy al contrario, la razón de sus superficies cuando se las mide con una unidad igual a 10 × 8, es decir, cuando evocan la razón 5⁄4 se hace sensiblemente igual $\frac{64}{49}$ a $\frac{9}{7}\left(=\frac{63}{49}\right)$. Conocemos el prestigio de la razón 9⁄6 en la música, en la adivinación y en la cosmografía. Sabemos también que la razón 8⁄7 (razón del pequeño *yin* al pequeño *yang*) tenía (bajo los Yin y) en el país de Song, un prestigio equivalente: en vez de llamar *nueve* y *seis* a las líneas *yang* y *yin* de

los emblemas adivinatorios,[275] se les llamaba siete y ocho. La razón $\frac{8}{7}$, que ha proporcionado una de sus expresiones a las relaciones del par y del impar, ¿tiene, como la razón $\frac{9}{6}$, un fundamento musical o cosmológico?

La razón del semiperímetro del área de los Xia (189) con el semiperímetro de su vestíbulo o del área de los Yin (126), es igual a $\frac{3}{2}$ o a $\frac{9}{6}$. Constituye un hallazgo curioso la gama (llamada nueve superior) que ha permitido a Sima Qian justificar los emblemas numéricos de las notas, y que es emitida por cinco tubos, de los cuales los tres primeros –45, 63 (=60), 81– tienen un valor total igual a 189, y los dos últimos (54, 72) un valor igual a 126. Es posible que, para hacer aparecer una relación entre las áreas Yin e Xia (cuyas proporciones están reglamentadas por la razón $\frac{10}{8}$), se haya pensado en escoger dimensiones tomadas de los tubos de una cierta gama. Pudiera haberse procedido igual para hacer aparecer las relaciones de las áreas yin y zhi (suponiéndoles las mismas proporciones).

Los 6 primeros tubos sonoros valen 360; 360 = 24 × 15; 15 es igual a 8 + 7 como a 9 + 6; 24 vale 9 + 8 + 7, y vale también 10+8+6. Multiplicando 15, es decir, 9 y 6 por 9, 8 y 7, se obtienen las longitudes de los seis primeros tubos –81 (= 9 × 9), 72 (= 9 × 8), 63 (= 9 × 7); 54 (= 6 × 9), 48 (= 6 × 8), 42 (= 6 × 7)– que se pueden alinear en dos grupos *yang* (9) y *yin* (6), siendo iguales las razones de dos números consecutivos a $\left(\frac{81}{54}=\frac{72}{48}=\frac{63}{42}\right)\frac{9}{6}$, la razón de conjunto a $\frac{216}{144}$, y valiendo el tubo 1° los $\frac{9}{7}\left(=\frac{81}{63}=\right)$ del 5°. Pero multiplicando 15, es decir, 8 y 7, por 10, 8 y 6, se obtienen 6 dimensiones –80 (= 8 × 10), 64 (= 8 × 8), 48 (= 8 × 6); 70 (= 7 × 10), 56 (= 7 × 8), 42 (= 7 × 6)– de modo que, alineando los números en dos grupos, la razón de conjunto sea igual a $\frac{8}{7}\left(=\frac{192}{168}\right)$ como son, en el detalle, las razones de los números tomados de dos en dos.

Entre los números así obtenidos, figuran el 70 y el 56, dimensiones del área de los Yin; 80 y 64, dimensiones del área de los zhi –llevada a la proporción 10 × 8 sin que haya cambiado el valor del semiperímetro (144)–, y por otra parte, estos 6 números –80, 56, 70, 48, 64 (42)– difieren muy poco de aquellos que indica la fórmula primera de la gama –80, 56, 72, 48, 64 (40)–: únicamente difieren 70 y 40, aunque 42 no debía ser estimado muy diferente del 40, puesto que se ha convertido en el emblema del 6° tubo, el cual debía dar, con la diferencia de una octava, la nota emitida por el tubo 1° (81 u 80), y por lo demás, acabamos de ver que Zheng Xuan no ha vacilado en asimilar 72 a 70, con el fin de establecer una relación entre las áreas Yin y zhi. Ahora bien, con la fórmula 80, 56, 70, 48 y 64 (42), no sólo vale el primer número (80) los $5/4$ del quinto (64), sino que vale también los $5/3$ del cuarto (48), y asimismo, el tercero (70) vale los $5/4$ del segundo (56) y los $5/3$ del sexto (42).

Podría ser que *antes de sacar de una falsa escuadra* (8, 9, 12) *la secuencia* (9, 6, 8) *que ha servido* (ilustrando la relación $9/6$ y la proporción 9 × 7) *para rehacer su teoría musical, pensaran los chinos en justificar* (aproximadamente) *la longitud de sus tubos, relacionándolos con otra escuadra que permitiera ilustrar la razón $8/7$ y la proporción* 10 × 8: esta escuadra (3, 4, 5 o 6, 8, 10) es una escuadra exacta, y es la que da, por tanto, la regla del *gnomon*.

El prestigio de $9/6$ y de $8/7$ como fórmulas de las relaciones de lo par y de lo impar, está tal vez ligado al hecho de que 9 y 6, 8 y 7 permiten seccionar el gran total 360 en 6 números estimados capaces de expresar las proporciones musicales. Las series numéricas obtenidas por medio de este seccionamiento *son casi semejantes,* y sin embargo, se unen a *dos escuadras diferentes,* una de las cuales (8, 9, 12) entraña la adopción de 9 × 7 como unidad de superficie, mientras que con la otra (3, 4, 5), esta unidad vale 10 × 8.

El *Kaogong ji* afirma que se mide por medio de trenzas (9 × 7) la superficie de las áreas rituales, pero esto no le impide indicar en *xin* o en *p'u* las dimensiones de las áreas Yin y Xia. Además, el *Kaogong ji* y el mismo *Zhi li* indican, por otra parte, que el patrón de las dimensiones arquitectónicas *(tu)* es el *bixian.*[276]

Ahora bien, el *bi xian* es una tablita de jade de forma oval cuyo diámetro medio vale 9. Debe inscribirse en un rectángulo de 10 de largo y 8 de ancho. El perímetro del rectángulo vale, pues, 36, y el contorno del óvalo, 27. Estos números son significativos: demuestran que el patrón de jade, y por consiguiente, todos los cuadriláteros de proporción 10 × 8 o 5 × 4 tenían el mérito de recordar las razones de lo cuadrado y de lo redondo $\left(\frac{36}{27}=\frac{4\times 9}{3\times 9}=\frac{4}{3}\right)$. Las superficies 9 × 7, medidas en trenzas, tienen un semiperímetro igual a 144 (= 81 + 63 = 2 × 72 = 16 × 9), a condición de que el *multiplicador convencional* sea 9. Inversamente, las superficies 10 × 8, derivadas del *bi xian,* tienen un semiperímetro igual a 144 (= 80 + 64 = 18 × 8), a condición de que el multiplicador sea 8, y en este caso, el óvalo inscrito vale (27 × 8 =) 216. La proporción 10 × 8 y la escuadra 3, 4, 5 *están ligadas al empleo del índice* 8, lo mismo que *están ligadas al empleo del índice* 9 la proporción 9 × 7 y la escuadra 8, 9, 12. Y el *bi xian*, no obstante, permite la evocación de la prestigiosa razón $\frac{216}{144}$.

La razón $\frac{216}{144}$ es evocada, como es sabido, por la disposición en cuadrado mágico de los 9 primeros números. Estos, que valen 45, múltiplo de 5, pueden ser agrupados de modo que se obtenga la razón $\frac{3}{2}$ bajo la forma $\frac{27}{18}$, que indica la razón del óvalo del *pi xian* al semiperímetro del rectángulo ex-inscrito. Siendo 45, por otra parte, un múltiplo de 9, los *nueve* primeros números pueden ser agrupados de modo que se obtenga la razón $5/4$ o $\frac{25}{20}$: 25 es la suma de los cinco primeros números impares, y 20,

la de los cuatro primeros números pares. El hecho, no obstante, de que el rectángulo en el cual se inscribe el *bi xian* valga 36 (= (2 × 10) + (2 × 8)), o sea, 20 + 16 entraña la conclusión de que esta figura ilustre otra agrupación de números. 16 es la suma de los *cuatro* primeros números impares (1+ 7) + (3 + 5) y 20, la de los *cuatro* primeros números pares (2 + 8) + (4 + 6). El patrón de jade realizaba una síntesis perfecta del par y del impar: *síntesis hierogámica con cambio de atributos,*[277] puesto que, en la proporción 5 × 4, el impar, 5, evoca la suma (20) de los números pares, y el par, 4, la suma (16) de los números impares.

Esta síntesis perfecta se manifiesta, además, de otra manera: 27 (contorno del óvalo) más 36 (perímetro del rectángulo) hacen 63.

Múltiplo de 9 y de 7, 63 es una síntesis de 5 y de 4, así como de 4 y de 3. Puede, desde luego, evocar por sí mismo la razón $\left(\frac{3}{4}=\frac{27}{36}\right)$ del contorno celeste y del contorno terrestre, y aun es evocado mejor $\left[\left(\frac{27\times 8}{36\times 8}\right)=\left(\frac{216}{2\times 144}\right)\right]$ cuando se adopta el multiplicador 8. Puede, sobre todo, por la evocación de la razón $\frac{5}{4}\left(=\frac{35}{28}\right)$, recordar la medida 5 × 4 *(y la escuadra 3, 4, 5).* Una virtud inversa pertenece al 64: este múltiplo de 8 contiene 4 veces 16 y 16 = 9 + 7; 64 puede, pues, recordar la proporción 9 × 7 (ligada al multiplicador 9 *y la escuadra 8, 9, 12).* La recuerda en una forma notable, por cuanto 64 = 36 + 28. 36 (lo mismo que 360) es el emblema de la totalidad de un contorno.[278] 28 es el número de las mansiones lunares. Ahora bien, el dosel circular que recubre el carro del jefe y representa el cielo mide 36 por su contorno, y 28 arcos lo unen a la columna central, que lo enlaza a la caja cuadrada del carro (tierra).[279]

*

Las virtudes y las combinaciones de los multiplicadores 8 y 9 pueden adivinarse desde ahora. Pero si las 28 mansiones lunares indican el interés del número 7, queda

por comprender la significación de este número y la importancia atribuida a la razón 8/7. *Queda, sobre todo, por explicar el enlace de esta razón con la escuadra 3, 4, 5, es decir, con el gnomon* –lo cual viene precisamente a hacernos pensar en la columna central del carro.

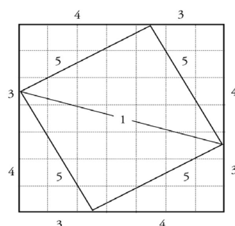
Los méritos de la escuadra 3, 4, 5 son ensalzados en un opúsculo célebre titulado *Zhi bei,*[280] que significa: *gnomon*. El *Zhi bei* (en el que se encuentra la comparación del cielo con el dosel del carro) resume las enseñanzas matemáticas de una escuela de cosmografía denominada la "Escuela del Dosel Celeste".[281] Tiene por tema la idea de que las dimensiones celestes pueden ser conocidas gracias al *gnomon* y a la escuadra 3, 4, 5. El *gnomon* es descrito en él como una señal de bambú que, perforado en el 8° pie con un agujero de 1/10 de pie, tiene una longitud de 8 pies o de $\frac{80+1}{10}$ de pie. El autor, sin embargo, comienza por unir la escuadra 3, 4, 5 con la fórmula –considerada como la primera de las reglas–: $9 \times 9 = 81$.

El *Zhi bei,* para construir la escuadra 3, 4, 5, comienza por un rectángulo de 3 y 4 de lado, después, traza la diagonal. El texto no contiene nada más: no se encuentra, ha hecho observar Biot, ningún intento de demostración del teorema del cuadrado de la hipotenusa. En las ediciones del *Zhi bei* que han sido conservadas, la regla de la escuadra*, o mejor, de la diagonal*, va ilustrada con tres figuras. Son tres *cuadrados de 7 de lado* divididos en 40 cuadritos y que encierra, uno, un cuadrado de 5 de lado conteniendo 25 cuadraditos: otro, un cuadrado de 4 de lado (16 cuadraditos), y el último, un cuadrado de 3 de lado (9 cuadraditos). Nadie puede afirmar que estas figuras existieran, hechas así, en las ediciones originales. Tal como están a veces dibujadas parecen no tener otro objeto que ilustrar al lector sobre la fórmula $3^2 + 4^2 = 5^2$.

Sin embargo, están destinadas, aunque se haya puesto en duda,[282] a hacer pensar en una demostración

geométrica de esta fórmula. La inserción de un cuadrado (de 5 de lado) que vale 25 en el interior de un cuadrado (de 7 de lado) que vale 49 se liga directamente con un dato formulado por el texto del *Zhi bei:* éste considera la hipotenusa 5 como la diagonal de un rectángulo 3 × 4. *En un cuadrado de 7 de lado, se pueden alojar cuatro de estos rectángulos,* y *sus cuatro diagonales forman un cuadrado inscrito que tiene por superficie la mitad de los cuatro rectángulos* (a saber: $4\left(\frac{3 \times 4}{2}\right)$, o sea, 24) más 1 cuadradito *dejado en el centro por el trazado de los cuatro rectángulos.* Tal es la verificación geométrica de la fórmula: $3^2 + 4^2 = 5^2$.

He aquí ahora la prueba de la antigüedad de esta demostración, que las figuras de las ediciones actuales dejan entrever, incluso cuando la rodean de cierto misterio. Inscribir los tres cuadrados 9, 16, 25 *en un cuadrado de 7 de lado, es sugerir la equivalencia de 49 y de (9 + 16) + 25,* o dicho de otro modo, *la equivalencia de 25 + 25 y de 49:* esto equivale a afirmar *que el triángulo rectángulo isósceles de 5 de lado tiene una hipotenusa*[283] que vale aproximadamente 7. Ahora bien, tanto o más que la escuadra exacta 3, 4, 5, interesaba a los chinos esta escuadra aproximativa 5, 5, 7.



Les interesaba desde una remota antigüedad. Ya he dicho que el adivino o el jefe –y se verá que el jefe, el hombre único, es idéntico al *gnomon*– extraía, del lote de las cincuenta varitas adivinatorias, una varita que conservaba en la mano mientras operaba. Esta extracción

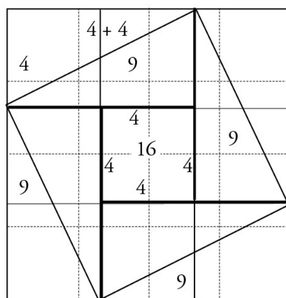
permitía dividir el lote (49) en dos partes que eran necesariamente una *par* y la otra *impar*. La varita que tenía en la mano presidía con él la adivinación: este bastón de mando representaba el cuadrado central, el centro, la unidad –*la unidad que no cuenta,* pero que *vale y hace* el conjunto–, *el repartidor, el eje del* yin *y del* yang.[284]

La idea *de que lo que nosotros llamamos la unidad* no se añade *sino simplemente opera una mutación del* yin *al* yang *o del* yang *al* yin*, y por consiguiente, se confunde con el entero o el total, en el que el* yin *y el* yang *operan sus mutaciones,* establece una relación con las teorías políticas de los chinos sobre el poder universal, pero únicamente ordenadora del *hombre único –el cual, desde el centro del mundo, dirige todas las cosas sin interferir en ninguna cosa, sin añadir nada privado al total que él hace ser tal como* Él *es–*. Esta idea se enlaza también con la tendencia que con tanta frecuencia hemos comprobado a *ajustar los conjuntos y a determinar las proporciones reservando siempre el juego de una unidad.* Ella explica la marcada afición de los chinos a *las escuadras matemáticamente imperfectas, pero más eficientes para ellos que las otras, precisamente porque ellas reservan* un juego en el ensamblaje, *y la parte, si se puede decir así,* del circuito operatorio, *obra real.*

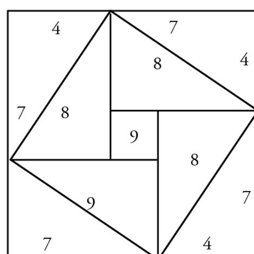
Conocemos ya el prestigio de la escuadra 8, 9, 12. Podemos suponer audazmente que, lo mismo que las escuadras, exacta o aproximada, 3, 4, 5 y 5,5, 7, se la ilustraba traduciendo geométricamente la fórmula $(a+ b)^2 = 4 ab + (a - b)^2 = 2ab + [2ab + (a - b)^2]$. En un cuadrado de 17 de lado (= 9 + 8), se pueden inscribir cuatro rectángulos 8 × 9, cuyas diagonales valdrán aproximadamente 12, puesto que encierran cuatro semi rectángulos de valor 72, es decir, 144, más 1 cuadrado central (siendo 1 el cuadrado de 9- 8) $[17^2 = 289 = 144 + (144 + 1)]$.

Una construcción análoga y, *por lo demás, calcada de una figura esencial de la geometría o de la agrimensura*

china, debía servir también para demostrar las virtudes de 12^2. China –la tierra de los hombres– tiene 12 o 9 provincias; valiendo 12 3 × 4, es posible construir un cuadrado de 12 de lado al que se dividirá, asimismo, en 9 cuadrados o 12 rectángulos. Partamos de la división en 9 cuadrados, que es la del *Mingtang,* del *Cuadrado mágico,* etc. En torno del cuadrado central y *figurando perfectamente la esvástica,* se hallan dibujados *cuatro rectángulos notables par el hecho de que su altura es doble de su base.* Valen 4 × 8, es decir, 2 × 16. Trazando diagonales, se los divide en triángulos, de valor 16 –como el cuadrado central [= $(8 - 4)^2$]–. Esta construcción hace aparecer la regla de la superficie del triángulo ($\frac{\text{base} \times \text{altura}}{2}$) con ayuda de un ejemplo que es conforme con el gusto chino, puesto que la superficie de estos triángulos está expresada por un cuadrado (16). Ella conduce, además, a trazar –puesto que las cuatro diagonales encierran cuatro triángulos que valen 16 y un cuadrado que también vale 16 (o sea 16 × 5 = 80)–, *un cuadrado inscrito que se aproxima al más perfecto de los cuadrados (9^2), por cuanto vale 80.* De aquí la fórmula $8^2 + 4^2$ = *(con una unidad de diferencia)* 9^2 fórmula preciosa, puesto que da un valor aproximado a la hipotenusa de un triángulo cuya *base es la mitad de la altura* (escuadra aproximada, 4, 8, 9).



Pero he aquí otra escuadra aproximada, cuya fijación también resulta útil, puesto que puede ayudar al cálculo de los elementos del hexágono y que, aproximándose a la escuadra 4, 8, 9, va a permitir una aplicación de esta última al hexágono. Si 81 (- 1) = 64 + 16, 64 (+ 1) = 49 + 16. Un cuadrado de lado (7 + 4 =) 11, dividido en 4 rectángulos (4 × 7) que rodean un cuadrado de valor 9 (= 74^2) permite verificar *(con una unidad de diferencia)* esta nueva escuadra –extremadamente preciosa, puesto que *la hipotenusa vale en ella el doble de la base,* caso de los triángulos formados por el lado de un hexágono (hipotenusa), el semi lado del hexágono (base) y la altura del trapecio formado por el semi hexágono.



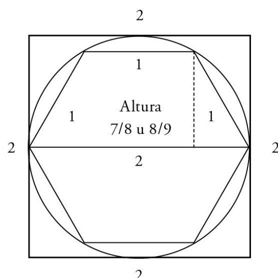
Hemos llegado a las razones del prestigio de la razón $8/7$, estamos muy cerca de comprender la ligazón establecida entre esta razón y la escuadra 3, 4, 5, es decir, la proporción 8 × 10 y el *gnomon*.

*

Lo redondo proviene de lo cuadrado, como pretende el *zhi bei*, pero por intermedio del hexágono.

Si se estima que la circunferencia vale los ¾ del cuadrado en la cual está inscrita, es porque el lado de este cuadrado vale dos lados del hexágono inscrito en la circunferencia. Cuando el perímetro del cuadrado es 8 y su lado 2, el hexágono y la circunferencia (como él)

valdrán 6; el radio y el lado del hexágono, 1, el diámetro (2 lados del hexágono), 2, y por consiguiente, π es estimado igual a 3.



De la equivalencia establecida entre la circunferencia y el hexágono inscrito, queda, como primer testimonio, el hecho de que da a la rueda 30 (= 6 × 5) radios. Esto, se dice, porque la rueda debe recordar el mes, es decir, la luna. Pero el emblema de la luna es mucho más que la rueda, el cuchillo, que es corvo: el cuchillo corvo es la luna rebanada, y lo que rebana la luna es el cuchillo.[285] Para verificar si la curvatura de los cuchillos estaba conforme con las buenas reglas, se reunían 6 y se examinaba si formaban un círculo perfecto. Ahora bien, los cuchillos debían tener 1 pie de largo.[286] Se ve que el hexágono vale el círculo y que los dos valen 6.

La fórmula π = 3 es un dato esencial de las matemáticas y de la cosmografía chinas. Sirvió y sirve aún de regla a los constructores de carros. Éstos, antiguamente, no sólo construían las ruedas, sino los toldos de los carros.

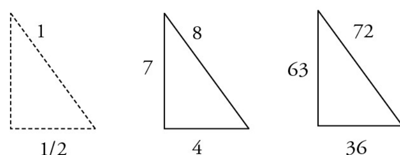
La Escuela del Dosel celeste admite, por una parte, que el cielo es un toldo, y por otra, que se puede medir el cielo por medio de la escuadra 3, 4, 5; admite, también, que la fórmula 9 × 9 = 81 constituye la primera de las reglas y que, *no obstante,* el *gnomon* vale 80. Con la escuadra 3, 4, 5, donde el 5 es la hipotenusa, se puede dar

al *gnomon*, según se tome 3 o 1 por altura, el valor 81 (= 3 × 27) u 80 (=4 × 20). La hipotenusa valdrá entonces, según los casos: 135 (= 5 × 27) o 100 (= 5 × 20), y la base: 108 (= 1 × 27) o 60 (= 3 × 20). Los números 108 y 135, 60 y 100, que están en la relación de ⅕ y ⅗, no son utilizables para quien se proponga hacer salir lo redondo de lo cuadrado, es decir, ilustrar las relaciones ¾ o 3⁄2. Por lo tanto, el prestigio del *gnomon* y la pretensión de sacar lo redondo de lo cuadrado no van unidos a la construcción de un triángulo rectángulo de lados 3, 4, 5 o de un triángulo isósceles de 5 de lado y de altura 3 o 4, siendo la base 8 o 6.

Por lo contrario, se puede sacar lo redondo de lo cuadrado[287] y justificar, por añadidura, la altura del *gnomon*, construyendo un trapecio formado por un semi hexágono y una base que valga dos lados del hexágono. Se llegará a ello (gracias al juego de una unidad y a la utilización concurrente de los multiplicadores 9 y 8) si se fija en 8⁄7 o en 9⁄8 la razón del lado del hexágono con la altura del trapecio. Vamos a demostrarlo, y con ello conseguiremos explicar la boga antigua de 8⁄7, como expresión (tan válida como 9⁄6 de las relaciones de lo par y lo impar. Por esto mismo, justificaremos nuestra hipótesis sobre la obtención de las escuadras, exactas o aproximadas, a partir de la inserción en un cuadrado de cuatro rectángulos que engloben un cuadrado central –lo que equivaldrá a probar la antigüedad de la demostración del teorema de la hipotenusa.

Partamos del dato esencial: para la escuela del *Zhi bei* o de la escuadra 3, 4, 5, el cielo es idéntico al toldo del carro. El toldo de los carros se descompone en tres partes: la parte central, que vale 2 + 2, es plana, y está soportada en su medio por una columna; los dos lados, que son curvos, miden 4 cada uno. Puesto que el toldo representa el cielo,

su contorno, análogo al contorno celeste, debe valer 36 y el diámetro (aunque los lados del dosel sean curvos) ser estimado igual a 12 [= (4 + 2) + (2 + 4)]. El contorno del toldo está, pues, formado por tres líneas consideradas como iguales entre sí (4 + 4 + 4), tal como son los tres lados de un semi hexágono, si bien el ángulo que forman los lados con la parte plana no es igual a 60°; es mucho más abierto: la altura del trapecio que forma, con su base, el contorno del toldo está fijada, en efecto, en 2. Es este un dato esencial,[288] sobre el que tendremos que volver.

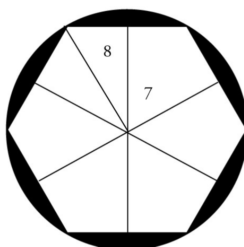


Pero comencemos por construir un trapecio cuyos tres lados forman un semi hexágono, valiendo la base dos lados. Demos a cada lado el valor 1, puesto que los 6 cuchillos que forman un círculo perfecto miden 1 pie cada uno. El perímetro de nuestro trapecio se descompone en 5 partes iguales y bastará *para que este perímetro represente un contorno total* (360) estimarlas iguales a 72. Desde entonces, la base tendrá las dimensiones significativas de la tierra y del *yin* (144), y el contorno del medio hexágono equivaldrá a un contorno semicircular, por cuanto tendrá las dimensiones del *yang* y del cielo (216).

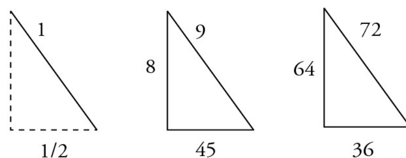
72 vale 9 × *8.* Para llevar a 72 el valor de cada uno de los 5 lados del hexágono que forman nuestro perímetro, podremos proceder por dos métodos, pero siempre en dos tiempos: multiplicar primero, por 8 y después, por 9, o por 9, y seguidamente, por 8.

Comencemos multiplicando por 8: *el lado del hexágono vale 8,* el semi lado 4. *Si nosotros conocemos la construcción de la que hemos hablado anteriormente*

(cuatro rectángulos 7 × 4 dispuestos en un cuadrado de lado 11), *podremos estimar en 7 la altura del trapecio.*[289] Multipliquemos ahora por 9: el lado valdrá 72, el semi lado 36 y la altura 63, y tendremos formada en el lado de nuestro trapecio una escuadra 36, 63, 72.



Pasemos al otro método y multipliquemos, para comenzar, por 9. *El lado del hexágono vale* 9, y el semi lado, 4, 5. *Si conocemos la construcción de que hemos hablado antes* (cuatro rectángulos 8 × 4 dispuestos en un cuadrado de lado 12), será muy tentador utilizar la escuadra (aproximada) 4, 8, 9, ya que si multiplicamos ahora por 8 el lado 9, obtendremos, como hace un momento, 72 y obtendremos también 36 (= 4.5 × 8) para el semi lado –del que no olvidaremos (aunque nos servimos de una escuadra 4, 8, 9) que vale, en este caso, la mitad de 9, o sea, 4.5–. La altura, primero expresada por 8, conforme a la escuadra utilizada, se hallará definida después de la segunda multiplicación por 64, y tendremos construida en el lado de nuestro trapecio una escuadra 36, 64, 72, que no diferirá de la escuadra formada por las operaciones precedentes más que en lo que respecta a la sustitución de 63 por 64.

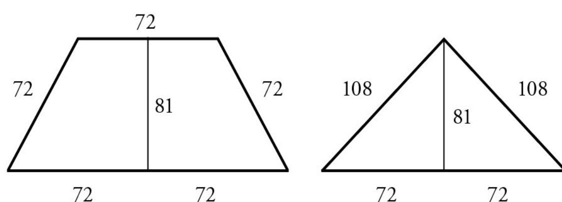


63 vale 9 × 7 y 64 vale 8 × 8. Estas alturas convienen perfectamente, pues se trata de alojar, entre la caja y el toldo del carro, un hombre, y *la talla del hombre* (ren), *simbolizada por el caracter* ren, *es estimada* –vacilación preciosa– *igual a 7 u 8 pies,* es decir, en un caso, en 63, *si el pie tiene 9 divisiones,* y en el otro, en 61, *si el pie tiene 8 divisiones.*

Pero desde que, gracias a Zhongli, antiguo héroe solar, convertido en el patrón de los astrónomos, las comunicaciones entre la tierra y el cielo han sido cortadas,[290] la cabeza de los hombres –ni siquiera la del jefe (a menos que no trepe por el palo de la cucaña)– no toca el cielo. Por otra parte, es preciso que un guerrero pueda ver cuando está encerrado entre la caja y el toldo curvado de su carro, así, este toldo está levantado. Cuando la talla del hombre es estimada en 8 pies, la columna central del carro cuenta dos pies más.[291] Admitamos que tiene asimismo dos pies más cuando el hombre (sin que su talla haya cambiado, sin duda, pero cuando la medida de su talla ha cambiado al ser definida por 63 divisiones de pie en vez de 61) no excede de 7 pies.

La altura del trapecio (en el primer método y siendo 8 *el primer multiplicador)* es 7 (radio de la rueda cósmica), es decir 63, puesto que, para que el contorno del trapecio valga 360, es preciso que el segundo multiplicador convencional sea 9. Como es necesario separar el cielo de la tierra con el fin de romper las comunicaciones, el toldo será soportado por una columna que valdrá (7 + 2) × 9, o sea, 9 × 9 u 81, y tal es, en efecto, el número del *zhi bei (gnomon)*. Pero si la talla del hombre o el radio de la rueda cósmica es 8, precisará (siendo 9 el primer multiplicador) que el segundo multiplicador convencional sea 8, para que el contorno del trapecio sea igual siempre a 360. Desde entonces, 8 × 8, o sea, 64, da la talla del hombre y [(8 + 2) × 8 =] 80 la altura de la columna central: tal es, en efecto, la dimensión del *gnomon (zhi bei).*

81 proviene de 63, como 80 proviene de 61. Cuando se la divide en 7 u 8 pies, en 63 o 61 partes, no se hace variar, sin duda, la talla patrón del hombre. Cuando se fija en 81 la altura del *gnomon* o cuando se la fija en 80, la altura real (distancia al suelo del agujero hecho en lo alto de la pértiga), ¿cambia verdaderamente? ¿81 sólo diferirá de 80 por *una unidad que no cuenta?…* Los chinos han escogido constantemente un múltiplo de 8 para indicar la altura del *gnomon*… Cuando los obreros de los carros construían la columna y el capitel al que sujetaban el toldo, tenían el cuidado de dejar por encima del toldo una pequeña parte del capitel (1⁄100 de pie)… El número 81 tiene ciertamente grandes méritos, sobre todo cuando sirve para medir una altura o una señal erigida sobre una base que valga 2 × 72: ¿no se conocía una escuadra (9, 8, 12) que para una altura de 81 y una base de $72\left(=\frac{144}{2}\right)$ tiene una hipotenusa que vale 108, es decir, la mitad de 216, contorno celeste que, por otra parte, pueden representar tres lados de un hexágono?



La altura –o el *gnomon*– 81 proporciona el medio de pasar, por un toldo o un techo, de un perfil trapezoidal a un perfil triangular. El perfil triangular conviene perfectamente a un techo de bálago circular, tal como, según se dice, tenía uno el *Mingtang*. Pero las techumbres de tejas, de las que el *Kaogong ji*[292] afirma que tenían menos pendiente que las de bálago, se parecían (por lo menos en tiempos de los Han)[293] a un semi hexágono o al toldo de carro. De perfil triangular o trapezoidal, las techumbres que valen 216 deben ser ajustadas

sobre rectángulos, en los que conviene (consiguientemente) que el semiperímetro valga 144.

Cuando el *gnomon* vale 81, es él el que da la anchura, mientras que 63, altura del trapecio, da la profundidad. En este caso, se ha visto que la unidad de superficie (la trenza) vale 9 × 7, siendo el multiplicador convencional 9. La unidad es el *bi xian* (10 × 8) y el multiplicador, 8, cuando el *gnomon*, y por consiguiente, la anchura, vale 80, siendo 61 el valor de la profundidad de los edificios y la altura del trapezoide. En todos los casos, se llega a hacer salir lo redondo (216 = 108 × 2 o 72 × 3) del cuadrado –72 × 2, base del trapecio, semiperímetro del cuadrado–. Y cuando el *gnomon* vale 80 –o incluso 81 (80 + una unidad que no cuenta–, la escuadra 3, 4, 5 se encuentra en la proporción 10 × 8 –que se llega a volver a encontrar en las superficies de proporción 9 × 7–, puesto que 81 + 63 hacen 144, exactamente igual que 80 + 64.

Por intermedio de la proporción 8 × 10 y del *pi sien,* se puede, pues, evocar la escuadra perfecta, 3, 4, 5, fijando en 80 o en 80 (+ 1) la altura del *gnomon*. Pero, para llegar a ello y *para ilustrar la idea de que lo redondo sale de lo cuadrado pasando por el hexágono,* es decir, para evocar bajo la forma $\frac{216}{144}$ la razón $\frac{3}{2}$ o $\frac{9}{6}$ de lo redondo y lo cuadrado, se ha debido –lo que, por otra parte, *ha permitido oponer y asimilar* las proporciones 9 × 7 y 10 × 8, y por consiguiente, recordar la escuadra 3, 4, 5– partir de la razón 8/7 (o 9/8) del radio de la circunferencia (lado del hexágono) al radio real de la rueda (altura del trapecio dibujado por el semi hexágono). *Para obtener este resultado, el constructor* –lo mismo que el músico al perfeccionar la fórmula de la gama– *ha debido emplear concurrentemente los multiplicadores convencionales 8 y 9.* Esto es lo que implica nuestra demostración. Esto es lo que afirma la tradición. Los zhi se servían, para medir,

de trenzas de 9 pies de largo; pero dividían el pie en 8 pulgadas. Los Yin medían con *xin* de 8 pies, pero dividían el pie en 9 pulgadas.[294] Por lo demás, cuando el *gnomon* valía 80 aún se podían estimar que no era superior en $2/8$ a la talla del hombre; para estimarlo igual al patrón hombre (8), bastaba (80 = 10 × 8), dividir el pie en 10 pulgadas: tal era, se dice,[295] el sistema de los Xia.[296]

*

Ya tenga el hombre (el *ren)* 7 pies (escuadra 4, 7, 8) o bien, 8 pies (escuadra 4, 8, 9), su talla no varía, como no varía la altura del *gnomon* cuando vale 81 u 80, es decir, cuando se le atribuye 9 veces 9 divisiones, o 10 veces 8 divisiones, u 8 veces 10 divisiones.

Los números no tienen por función expresar magnitudes: sirven para ajustar las dimensiones concretas a las proporciones del universo.

Para que llene perfectamente su misión, un emblema numérico debe, si cabe decirlo así, expresar, o mejor, contener dos coordinadas: una, evoca *la estructura permanente* del mundo, y la otra, *un estado definido* del orden o de la civilización. Los emblemas más ricos: 3 y 2, 3 y 4, 5 y 4, 10 y 8, 9 y 6, 8 y 7, 64 y 80, 63 y 81, 144 y 216, 108 y 72… son los que hacen manifiesta la morfología y la fisiología del universo; *sus combinaciones están dirigidas por el gran total 360* (= 5 × 72 = 6 × 60).

La estructura del universo o su morfología se resume en la doble expresión que toman las relaciones del *yang* y del *yin*: de lo impar y lo par: $9/6$ y $7/8$. Se ha visto que (y esto es pasar –por intermedio del hexágono– de lo *cuadrado* a lo *redondo*) se llega de la razón –$7/8$ (u $8/9$)– del radio real de la rueda cósmica (el patrón hombre, 7 u 8, el *ren:* altura del trapecio), al radio de la circunferencia (lado del hexágono), a pasar a la razón ($9/6$) del contorno celeste

(semiperímetro del hexágono) a su base terrestre (base del trapecio). Por este paso se expresa la fisiología del universo: alternancia rítmica de lo *recto* y lo *curvado*, del *yin* y del *yang*. Lo que hace el paso posible es el empleo conjugado de multiplicadores que, considerados como clasificadores del espacio-tiempo, valen como emblemas dinásticos. Estos emblemas permiten representar, en términos diferentes y, por lo tanto, *asimilables* –proporciones 8 × 10 o 9 × 7, semiperímetros 81 + 63 u 80 + 64 (los dos iguales a 144)–, caracterizando la *estructura* del universo, una *era* de la civilización. La sucesión de los diferentes órdenes dinásticos de la civilización –esta sucesión está reglamentada por un ritmo musical, es decir, por la secuencia, 9, 6, 8: siendo 6 el emblema numérico de los Xia; 8, el de los *yin*, y 9, el de los zhi– no altera la estructura del mundo. Se hace manifiesta la permanencia de esta estructura teniendo cuidado de escoger, como índices de las divisiones de las diversas unidades de medida, números que pueden combinarse de modo que –habiendo cambiado solamente el orden de las manipulaciones– el resultado, con una unidad de diferencia, no sea modificado.

En vez de servir para medir, los números sirven para oponer y asimilar. Se les emplea para integrar las cosas en el sistema que forma el universo. Las cosas, en efecto, no se miden. Ellas tienen sus medidas propias. Son sus propias medidas. Son tales como el útil o el artesano las hace ser. Su medida es la del obrero, como la medida del mundo es la del jefe, hombre patrón. La construcción de carros es la más noble de las artes,[297] por cuanto el carro, caja y toldo, es la tierra y el cielo. La estructura del carro (toldo y columna) ilustra las razones $9/6$ y $8/7$, y lo que dirige el detalle de las proporciones (longitud de las armas, altura del toldo), es la talla del guerrero;[298] pero –así como las dimensiones reales de las obras de alfarería dependen de las dimensiones reales del

torno que utiliza el alfarero–[299] el artista que construye los carros determina todas las medidas sirviéndose únicamente del mango de su hacha.[300] El mayor triunfo del fundador de la unidad imperial (Shi Huangdi se vanagloria de ello en sus inscripciones y, tal vez, con fundamento)[301] ha sido obtener que los cubos de los carros de todo el Imperio –con anterioridad a él todos los carros estaban construidos utilizando los *mismos* números proporcionales– tengan *efectivamente* la *misma* separación.

En la concepción china de los números hay una admirable conciliación del *conformismo más estricto,* o del sentimiento del estilo, y de la fantasía, o del *individualismo más celoso.* Esta concepción permite (fuera de sus empleos prácticos) utilizar los números con el único fin de hacer manifiestos la estructura del mundo y los órdenes sucesivos de civilización por los cuales se expresa el ritmo de la vida universal. Para que multiplique las clasificaciones numéricas, evita adoptar, para el conjunto de las unidades de medida, un sistema único de división, caracteriza cada unidad por un modo de división especial, y tiene el cuidado de conjugar los modos de división complementarios, sirviendo los números para señalar las razones y las proporciones sin más prohibición en *la manipulación de las razones* que un *cierto juego en las proporciones.*

Los números no son más que emblemas: los chinos se abstienen de ver en ellos los signos abstractos y apremiantes de la cantidad.

V. Funciones clasificatoria y protocolaria de los números

Cuando los intérpretes chinos quieren justificar las dimensiones (10 × 8) del *bi xian,* señalan que las antiguas unidades de medida derivan todas del cuerpo humano, y después, añaden: la mano, medida a partir del pulso, vale 10 (pulgadas) en el hombre y 8 en la mujer. Así, lo par (8

o 4) preside las dimensiones de las telas (que las mujeres fabrican), e incluso (en principio) las de los objetos fabricados (que son *yin).* Preside asimismo la división de las superficies y, sobre todo, la de los volúmenes:[302] el *yin* es hueco. En cuanto a las longitudes que se relacionan con la talla-patrón, con el *gnomon*, con el jefe, merecen ser expresadas por un número *yang* (impar).

Los números, pares e impares, tienen por primer empleo distribuir el conjunto de las cosas en las categorías *yin* y *yang*. A esta función clasificadora se une inmediatamente una función protocolaria. El *yang* triunfa sobre el *yin*: lo impar es una síntesis de lo impar y lo par.

Se puede resumir la concepción china de los números recordando una fórmula de los etimologistas indígenas. Para explicar que un brujo puede ser designado con el emblema gráfico *(wu)* que significa "bruja", pero que merece, por otra parte, poseer una designación *(xi)* que le sea propia, dicen: la bruja es *yin* y el brujo es *yin-yang.* La expresión *yin-yang* no ha dejado nunca de designar al brujo, y el brujo no ha cesado tampoco –privilegio que debe a la práctica de la hierogamia– de ser hombre y mujer a la vez, y mujer a voluntad. Lo impar contiene lo par y puede producirlo. En él y por él se *mudan* lo par y lo impar.

Las virtudes del *bi xian,* hecho de 10 (mano del hombre) y de 8 (mano de la mujer), se deben a que su diámetro medio está hecho de 5 y de 4, cuya síntesis es 9. 11 –síntesis de 5 y de 6, y también de cada una de las 5 parejas que forman los 10 primeros números–, 7 –síntesis de 3 y de 4, circunferencia inscrita y semiperímetro del cuadrado exinscrito–, 5 –síntesis de 3 y de 2 (semicircunferencia y lado del cuadrado–, pueden servir de emblema a las cosas *yang,* que son también *yin-yang.* Ninguno de estos números lo puede tan bien como el 9. Si 9 vale 5 + 4, vale también, 3^2, y 3, que es la *primera síntesis* del *yang* y del *yin* es también *el primer número.*[303]

Uno no es nunca más que el entero[304] y dos no es, en el fondo, más que la pareja. Dos es la pareja caracterizada por la *alternancia* (y la *comunión*, pero no la *suma*) del *yin* y del *yang*. Y uno, el entero, es el jefe, que no es *yin* ni *yang;* pero por el que se halla ordenada la alternancia del *yin* y del *yang*: es el cuadrado central *que no cuenta, pero que* (como el cubo, del que los autores daoístas dicen que, gracias a su vacío, puede hacer girar la rueda)[305] *dirige el giro* de la cruz gamada dibujada por los cuatro rectángulos entre los que se reparte el gran cuadrado, espacio entero; es lo indivisible que no se puede añadir, por cuanto no es de ningún modo una síntesis de lo par y de lo impar; es la *unidad,* que no puede valer 1 porque ella es *todo,* y por otra parte, no puede distinguirse de dos, por cuanto en ella se reabsorben todos los aspectos que contrastan y que se oponen, pero que también se unen, la izquierda y la derecha, lo alto y lo bajo, lo de delante y lo de detrás, lo redondo y lo cuadrado, el conjunto del *yang* y el conjunto del *yin*. A la vez unidad y pareja, lo entero, si se quiere darle una expresión numérica, se encuentra en todos los impares, y sobre todo, en 3 (: *uno* más *dos)*. 3, como veremos, vale como una expresión apenas debilitada de la unanimidad.

La serie de los números comienza, por lo tanto, en 3.[306] No es una serie continua, por cuanto los números se agrupan inmediatamente en dos bandos opuestos. Una serie continua sólo podría servir para contar. Los chinos no comenzaron ayer a contar, en la práctica, con exactitud. Pero lo que sus sabios piden a los números es que las series *yin* y *yang* les proporcionen clasificadores para agrupar jerárquicamente los seres en categorías antitéticas. Desean, ante todo, distinguir por emblemas convenientes las agrupaciones pares e impares y señalar, por lo pronto, las más perfectas de estas agrupaciones. De aquí la importancia atestiguada por sus empleos rituales de la doble progresión

$\frac{3}{8}$ $\frac{9}{16}$ $\frac{27}{32}$ $\frac{81}{64}$. El primer mérito de esta doble serie es evidente:[307] opone, en dos ocasiones, dos cuadrados cuya suma evoca otro cuadrado [$9 + 16 = 5^2$ y $81 + 64 = 12^2$ (+ 1)], e invita a construir dos escuadras (las dos esenciales, aunque una sea aproximativa). Otra razón de prestigio: 3 + 9 + 27 + 81, como 8 + 16 + 32 + 64= 120, que juntos hacen los ⅔ de 360. Cuando se enfrentan estas dos series, hechas de los más perfectos impares y de los pares perfectamente pares, los 120 que faltan para completar 360 sólo faltan aparentemente, 120 esposas y 120 ministros deben figurar al lado del rey. El hombre único (cuya ropa está bordada con 12 insignias y que suspende de su gorro de ceremonia 12 colgantes de jade) vale por *sí solo* por todo el grupo de sus vasallos y por todo el grupo de sus vasallas; vale por estos dos grupos, que no son más que su izquierda y su derecha y como señor de las 12 provincias, vale, además, por el gran total 360, en el cual no cuenta por 1, como tampoco cuenta por 1 la reina en el grupo de las 120 esposas. Por razón de las hierogamias que la reabsorben en el señor, ella no se distingue del hombre único, brujo supremo: pareja *yin-yang.*

Lo impar contiene y produce lo par, que no es nunca más que una doble proyección (derecha e izquierda, *yin* y *yang)* de lo impar. Ni lo impar ni la unidad *se añaden* a lo par. Centran lo simétrico y lo transforman en impar. Ni lo impar ni la unidad *se añaden* a lo impar: transforman una disposición centrada en un arreglo simétrico. Estas *mutaciones* no son más que cambios de aspectos, cambios de formas, verdaderas metamorfosis: ellas no parecen implicar un cambio cuantitativo. Por lo demás, todos los pares valen igualmente como expresión de una disposición simétrica, y todos los impares, de una ordenación jerarquizada. Además, los impares valen también como expresiones del total, es decir, de la unidad considerada

bajo un aspecto más o menos complejo. Uno es el total y todo impar, que es una especie de total, es uno.

Sin que haya motivo para pensar en una adición, sino más bien evocando un reparto diferente del conjunto, un cambio interno de organización, lo impar *opera* el paso de lo par a lo impar o de lo impar a lo par. El paso de lo par a lo impar no es el de lo ilimitado a lo limitado o de lo indeterminado a lo determinado, es el paso de lo simétrico a lo centrado, de lo no-jerarquizado a lo jerarquizado. Este paso se hace sin sugerir representación propiamente cuantitativa. Lo doble (yin) y lo indiviso (yang), lo cuadrado (simétrico) y lo redondo (centrado) se producen uno al otro *(cheng cheng),*[308] o más bien *alternan rítmicamente.* El ideal geométrico[309] sería una asimilación (sucediendo a una oposición) de lo recto a lo curvo del diámetro y del semicírculo, de 2 y de 3, es decir, la prohibición de prestar un valor a 1.

*

La asimilación y la oposición de lo par y de lo impar, de lo simétrico y de lo centrado, muestra suficientemente que la ciencia de los números no se distingue de un saber geométrico. Este saber tiene su fuente y sus aplicaciones en la morfología social.

Los chinos ven en los números dos lotes de emblemas aptos para caracterizar (jerarquizándolas) las diversas modalidades de agrupación que se desprenden de las categorías *yin* y *yang*. Sus sabios, descartando una concepción aritmética de la unidad, evitan alinear los números en una serie continua formada por adiciones sucesivas de 1. No experimentan la necesidad de considerar como ilimitada la serie numérica; prefieren imaginarla como un conjunto de series finitas capaces (particularmente, la primera decena) de representar ciclos. Los emblemas numéricos les parecen destinados a evocar el dispositivo de un conjunto finito, es

decir, a evocar el contorno de este conjunto anunciando las divisiones de tal contorno. El arte de los números es la especialidad de los maestros del calendario, encargados de descubrir señales en el cielo y de dividir el contorno celeste en sectores. Poco les importa dividirlo en sectores iguales; muy al contrario, les embarazaría una concepción aritmética de la unidad. Su primer deber consiste en conciliar las clasificaciones y en imbricarlas de modo que se saquen de estas superposiciones posibilidades de combinación.

El cielo, además de su remate (es el palacio central, el palacio de la unidad suprema. *Taiyi:* ¿cuenta por 1? ¿No contará?), comprende cuatro regiones, si bien no corresponden en absoluto, cada una de ellas, a 90°. El palacio del este vale 70° 50' y el del oeste 75° 40'; el palacio del norte, 101° 10', y el del sur, 112° 20'.[310] Cada región se divide en siete sectores, y el ecuador entero se halla dividido en 28 mansiones, que difieren grandemente en extensión y de las cuales, dos (Fa, hoy Chen, la Espada de Orión) y Chen (la Espada de Orión, hoy Tsuei), ocupan la misma zona del cielo. Si se cuentan 7 mansiones por región es, sin duda, porque las constelaciones del palacio central (la Osa Mayor), residencia de la Unidad Suprema, tiene 7 estrellas.[311] ¿No se ha dicho en un pasaje del *Shijing* (que Sima Qian ha tenido el buen cuidado de conservar) que "los sietes rectores y las veintiocho mansiones, los tubos (=la música) y el calendario le sirven al Cielo para poner en comunicación *(tong)* las influencias *(xi)* de los cinco elementos y de las ocho direcciones (los ocho vientos)"?[312] Por eso todo un capítulo de las *Memorias históricas* ha sido consagrado por el autor (experto en materia de calendario) a demostrar cómo, poniéndose de acuerdo las dos, la clasificación por 8 (vientos) y la clasificación por 28 (mansiones), se enlazan –también con la clasificación por 12 (tubos y meses)–.[313] Sima Qian añade, en

el contorno del cielo, los 8 vientos a las 28 mansiones y después, divide el conjunto en 4 cuadrantes. 28 + 8 hacen 36, o sea, 4 veces 9: Sima Qian concede, pues, a cada uno de los cuadrantes 7 mansiones más 2 vientos, sin sentirse embarazado por el hecho de que las 7 mansiones de un sector no igualasen en ningún caso a 90°. De aquí, las muchas singularidades en el detalle de las equivalencias establecidas entre los meses, los signos cíclicos, los vientos y los tubos. Lo más curioso es que el quinto mes, que es el *mes del solsticio de verano,* es puesto en relación con tres mansiones que dependen del viento del sureste, a pesar de que el *viento del pleno sur* (y las dos mansiones unidas a él) no corresponden más que a un simple sitio, y de que el sexto mes, último mes del verano, está unido al viento del suroeste, con el que comienzan el otoño y el sector occidental.[314] Nada de todo esto inquieta a Sima Qian, uno de los maestros del conocimiento de los tiempos. En cambio, muestra interés en señalar que una de las mansiones del sur (se llama y) cuenta 7 estrellas: cuenta 7, dice, porque 7 es el número del *yang* (y del sur = fuego).[315]

Conciliar clasificaciones heterogéneas y superponerlas –con la esperanza de que sus superposiciones facilitaran las manipulaciones de los emblemas, y, por consiguiente, la manipulación de lo real–, tal es el oficio, tal es el ideal del astrónomo. Los números tienen para él una primera virtud: *saben representar las diversas combinaciones que se puede, si se les descompone, atribuir a los elementos de un conjunto, y además, permiten combinar entre sí estas combinaciones.* Así, tras haber confiado a los números la misión de calificar las composiciones, no se vacila en pedirles, tratándolos como signos cíclicos, que caractericen las posiciones. No es esta una función muy diferente de las que ellos llenan como símbolos de las diversas disposiciones cíclicas a las cuales, según la ocurrencia, conviene referirse: cuando un

número represente un sitio, es a título del dispositivo que imponen, en la ocasión, tales o cuales caracteres circunstanciales del espacio-tiempo.[316] Puestos al servicio de una cosmografía y de una geometría cuyo primer dato es que el tiempo y el espacio formen juntos un medio concreto, los números sirven, ante todo, para representar las formas circunstanciales *de la unidad, o mejor, del total.*

Es al 3, primer número, número perfecto *(cheng),* al que se unen todos los grandes sistemas de clasificación: clasificaciones por 5, así como por 6, 4 y 7; clasificaciones por 8, así como por 9, 10 y 12 (y por 21, 36, 60, 72, etc.).

Hecho notable: los mitos relativos a los patronos de la astronomía y del arte del calendario son los que pueden hacer aparecer un dato instructivo: la geometría de los sabios encargados de ordenar el tiempo y el espacio está calcada (lo mismo que el conjunto del sistema de las clasificaciones numéricas) de la morfología, de la disposición de la sociedad china: cuando ésta comienza a ser dirigida por un principio de jerarquía. Todas las clasificaciones chinas se ligan a una formación en cuadro –que es una formación militar– y al dibujo, que evoca la idea de lo reducido y del girar, de una cruz simple o de una cruz gamada.

A propósito de la disposición centrada atribuida al tiempo y al espacio,[317] ya he demostrado cómo el *dispositivo en cruz* –que permite repartir el universo en 4 sectores y situar, como principio de toda jerarquía, en el centro, y en él, dándole el emblema 5, la unidad, total y eje del total– deriva de un enfrentamiento en *orden de batalla, 3 frente a 3* –en el que se encuentra, con la imagen de un eje, el recuerdo de las justas y de la antigua organización dualista de la que ha salido la concepción de una categoría de pareja, primer modelo de las clasificaciones numéricas–. Lo he demostrado utilizando el mito de Xihe,[318] que es el Sol, la Madre de los Soles, la Pareja solar, pero que es también los tres Xi y los tres He.

Yao el Soberano (que tenía él mismo la apariencia de un sol) se sirvió de esta noble trinidad de modo que dibujara una gran cruz: enviando en misión a los cuatro polos los menores de los Xi y de los He, retuvo junto a él, encuadrando el centro a la manera de una izquierda y de una derecha, al mayor de los Xi y al mayor de los He, encargados de dirigir el sol y la luna, el *yang* y el *yin*, por cuanto los Xi y los He, los 6, son astrónomos al mismo tiempo que adivinos. La unidad, una y doble, izquierda, centro y derecha, delante, centro y detrás, se proyecta así, como se ve, cual una doble trinidad, acuartelada sobre una cruz, pero de modo que fija en el mundo un centro –sea oponiendo (valiendo 5 el conjunto) a 1, el centro, la cruz que separa 4 sectores, sea oponiendo (valiendo el conjunto 7) a 4 (el contorno, es decir, el cuadrado) 3 (el eje, es decir, el círculo): 4, 5 y 7 (desde que la unidad se descompone en 6) pueden expresar la forma y la organización del universo–. Un tema análogo se encuentra en el mito de Zhongli. Zhong y Li son también astrónomos, y Zhongli[319] es también el sol. Como Xihe, Zhongli es uno; pero es también la mitad de una pareja, su mitad *derecha,* puesto que Wuhui, hermano de Zhongli (y abuelo de seis nietos que salieron del cuerpo maternal, tres por la izquierda y tres por la derecha), no poseía, según se afirma, más que la mitad *izquierda* del cuerpo.[320] Con todo, solo él, Zhongli, es una pareja fraternal: Zhong y Li. Uno de estos hermanos gobernó el cielo, y el otro, la tierra, e incluso de estos prudentes astrónomos data la separación de la tierra y del cielo, de lo bajo y de lo alto. Pero se dice a veces que Zhong y Li no son hermanos. Zhong, en este caso, forma parte de un grupo de cuatro hermanos –los cuales no cuentan más que por tres; dos de ellos, consagrados al *norte (yin),* no son más que una pareja; los otros dos, genios del este y del oeste, encuentran esta doble unidad: a

este trío sólo se opone Li, el cual, no proyectándose triplemente, sólo manda un cuarto de horizonte, en un solo sector del mundo, el del sur, verdaderamente, del fuego y del *yang*–. He aquí, pues, marcadas las puntas de la cruz y cuatro héroes comisionados a los cuatro orientes: en el centro, junto al soberano que debe poseer la virtud del cielo, vendrá a situarse un quinto héroe, comisionado en la tierra *(Xuetu.* La virtud de la tierra pertenece en propiedad al ministro, que es el segundo del soberano y que, uno y triple, es llamado "Tres-Duques", como se llama "Tres-Viejos" a los decanos y jefes de poblados. Nada mejor que estos apelativos puede mostrar las virtudes que autorizan a 3, lo impar, a ser el emblema fundamental de todo dispositivo que exprese una organización jerarquizada.[321] Se advierte, por lo demás, que en la clasificación por 5, incluso cuando tiende a separarse de la clasificación por 6, permanece algo del antiguo dualismo: la unidad central conserva un valor de pareja.

También se muestran huellas de dualismo cuando los progresos de lo impar y del principio jerárquico entrañan el reinado de las clasificaciones por 9 y 10. Si, en el cielo, Xihe, madre de los Soles, tiene 10 hijos, en la tierra, un soberano como Yao (que tiene la apariencia del sol) tiene igualmente 9 o 10 hijos.[322] Yao hizo matar por su vasallo (o su doble), el Gran Arquero, nueve soles, que impidiendo su acceso al poder pretendían usurpar, en el cielo, el lugar del único sol entonces calificado para repartir la sombra y la luz, también él hizo matar (o por lo menos desterrar) por Chuen, su ministro y su doble, al mayor de sus hijos, de los que sólo (ocho o) nueve eran dóciles. La oposición 1 frente a 9 no es más que otro aspecto de la oposición 1 frente a 3. 6 de 3 frente a 3. Cuando el Imperio y el mundo están desorganizados, se puede ver cómo combaten 1 y 9 soles; ordinariamente, la batalla se

libra entre el sol naciente, que va a reinar en el cielo, y el sol poniente, que tarda en volver a ganar, en la tierra, el poniente:[323] ya se cuente los justadores por 2 o ya se les cuente por 10 (1 frente a 9), la justa marca una oposición de lo alto y lo bajo. Pero si, por lo menos en uno de los campos, los luchadores son 9, es porque 9 marca, en el piano, las divisiones del espacio. La clasificación por 10 (= 9 + 1) sale de la clasificación por 9, de la que deriva también la clasificación por (9 - 1 = 8). Cuando un soberano no delega en los polos cuatro astrónomos, destierra[324] un cuadrado de genios maléficos (los cuales, por lo demás, equivalen también a un doble trío): en este caso, contrapartida necesaria,[325] el hombre único se rodea de una doble banda de genios benéficos; encarga a los *ocho* eminentes que presidan las cosas de la tierra *(Xuetu:* tal es el título del genio del centro y de la tierra cuyo emblema es 5), y confía a los *ocho* excelentes el cuidado de difundir las 5 enseñanzas en las 4 direcciones. Todos –en dos planos diferentes: tareas materiales o morales, terrestres o celestes– cumplen su labor por delegación de la autoridad central (5 = centro). El solo hecho, no obstante, que en cada grupo sean 8, muestra bien que su actividad es periférica. La despliegan no sólo en las cuatro direcciones cardinales, sino también en las cuatro direcciones angulares, es decir, en el dominio de los 8 vientos y de los 8 trigramas: en los 8 cuadrados que, unidos de dos en dos, forman los cuatro rectángulos que dibujan el torno de un cuadrado central, cubo del mundo, una cruz gamada. Cuando la unidad suprema dispone la rosa octogonal de los trigramas y los ocho emblemas numéricos del circuito del cuadrado mágico, ella descansa dos veces, según se nos dice, en el centro (5 y 10).[326] Es decir (nueva huella del dualismo primitivo), que el centro y *la misma unidad* son dobles, que un plano celeste se superpone al

plano terrestre, un alto a un bajo, y que, en fin, *siendo un eje,* el centro une al cielo y la tierra. Por eso, el soberano tiene necesidad, para propagar su doble virtud central, de una doble banda de ocho auxiliares. La clasificación por 8 (o 2 × 8) se une, como la clasificación por 10, a la división del cuadrado en 9 cuadrados. Y lo mismo sucede (como ya he demostrado a propósito del *Mingtang,* de sus 8 salas exteriores y de sus 12 vistas sobre el horizonte) con la clasificación por 12. La oposición de la tierra y el cielo recuerda el primer dualismo; pero todas estas clasificaciones hacen aparecer los progresos de la idea de jerarquía. Estos progresos están ligados al éxito de lo impar. En vez de no proyectarse triplemente más que 2 veces, de modo que no conduzcan primeramente más que a enfrentar una pareja de unidades triples, la unidad central se proyecta 3 veces triplemente, delante, en el centro y detrás;[327] el cuadrado no está ya simplemente esbozado, con el trazado de una cruz simple; está enteramente limitado por los brazos de la cruz gamada: el universo ya no tiene cuatro sectores y un centro (clasificación por cinco elementos): tiene 9 provincias, 1 centro y 8 direcciones, vientos o trigramas (clasificación por 8).

Xihe, patrón de los adivinos, dueño del *yin* y del *yang*, dirige los 8 vientos y los 8 trigramas, lo mismo que, en tanto sol y patrón de los astrónomos, dirige los juegos de la sombra y de la luz. Hay una pareja Xihe –como entre los trigramas hay una pareja *Qiankun*, padre y madre de los tres trigramas hembras, que son hermanas, y de los tres trigramas machos, que son hermanos–, y hay asimismo tres hermanos Xi y tres hermanos He. Los Xi y los He están también considerados como los Señores del Sol y de la Luna.[328] La Madre de los Soles (que son 10), apenas si se distingue, míticamente, de la Madre de las Lunas (que son 12). Las dos tienen el mismo marido. Este

soberano, que fue el padre de los Tres-Cuerpos, engendró también ocho héroes, que inventaron la danza y la música.[329] Cuervo o Liebre, el Sol y la Luna tienen, los dos, tres patas. El Sol debe recorrer durante la jornada 16 estaciones; para presidir la noche, hay, como para ayudar a un soberano, una doble banda de ocho genios.[330] Las danzas antiguas oponían a los danzantes 3 frente a 3; más tarde, en los coros de danzas, los danzantes se enfrentaron 8 a 8.[331] Sabemos incluso que existía antiguamente una cofradía de danzantes en la que, según se dice, se danzaba por 2 y por 3; es decir, sin duda, por 8 y por 9. La cofradía contaba, en efecto, 81 o 72 miembros que representaban, ya (9 × 9) las nueve provincias del mundo, ya –o bien (9 × 8) estas mismas nueve provincias, o bien (8 × 9)– los 8 vientos y los 8 trigramas –recordando, en un caso, la unidad central y el número del *gnomon* (81-80), y en el otro, la división del total (360) en 5 partes.

El origen de las grandes clasificaciones se encuentra en mitos frecuentemente relativos al sol y a las familias de soles, ya que las clasificaciones numéricas interesaban sobre todo a los astrónomos, y, por otra parte, el sol es el emblema del jefe. Estos mitos no son más que la moraleja de justas y dramas rituales. En la geometría de estos bailes, se traducía la estructura y el arreglo de la sociedad antigua. Las clasificaciones esenciales –por 6 y 5 (teoría de los elementos), por 8 y 9 (vientos y provincias)–, señalan, sucediendo al reinado de la bipartición *(yin* y *yang*: categoría de pareja), el advenimiento del privilegio masculino y del privilegio de lo impar. La formación en cuadro y la formación por 3 caracterizan la organización urbana y militar. Se subía por 3 en los carros; los arqueros para concursar, se enfrentaban en grupos de 3; la ciudad y el campo tenían, encuadrando la residencia del jefe, un distrito de izquierda y un distrito de derecha, cuyos jefes

mandaban las legiones de izquierda y de derecha; los ejércitos oponían 3 legiones a 3 legiones; solamente el ejército real tenía 6 legiones. Las ciudades y los campos cuentan 9 o 12 barriadas.[332] El mundo tiene 9 o 12 provincias; el *Mingtang* –ya tenga 5 salas (cruz simple o nueve salas, cruz gamada) contiene 9 sitios sagrados y lanza sobre el horizonte 12 miradas; pero el cuadrado 3 × 4, ¿no puede ser dividido en 9 cuadrados, de los cuales 8 están en los bordes? Y dividido en 16, ¿no tiene, en sus 4 frentes, 4 cuadrados, de modo que permite lanzar sobre el horizonte 2 × 8 miradas?[333] La ciudad, el campo, la batalla, las justas de cofradías ilustraban geométricamente las virtudes de los números 8 y 9, 5 y 6, 10 y 12, destinados a servir de multiplicadores y de clasificadores privilegiados, puesto que los astrónomos podían emplearlos (y combinarlos) de modo que fuera posible dividir 360 en (5, 6, 8, 9, 10, 12 o 30, 36, 40, 45, 60, 72…) sectores.[334]

Aparte de la categoría de pareja (ligada a la idea de enfrentamiento y de alternancia simple, así como a la imagen de un eje lineal), todas las clasificaciones numéricas derivan –6, cruz simple (o 6) 5 dominios, 4 sectores, y 9, cruz gamada, (10 o) 9 dominios, 8 sectores, sirviendo de intermediarios– de 3, lo impar, creador del cuadrado y emblema de lo curvo, síntesis de lo doble y de lo indiviso, número *yin-yang,* número macho, principio de jerarquía, símbolo del total numerado, primer número.

*

Las clasificaciones numéricas dirigen en China todo el detalle del pensamiento y de la vida. Combinándolas y superponiéndolas, se ha llegado a edificar un vasto sistema de correspondencias. El reparto de las cosas entre los diversos elementos y los diversos trigramas ocupa en este sistema el primer puesto; pero otras clasificaciones, igual-

mente de base numérica, vienen a entrecruzarse con ella, complicando (e incluso invirtiendo) las correspondencias y los antagonismos. A causa de estas complicaciones y del empleo hasta el infinito de los clasificadores numéricos, estos acaban por no tener ya más que una especie de valor mnemotécnico: no ayudan más que de una manera muy exterior y puramente escolástica a unir al sistema del mundo el detalle de las realidades. Tal es el caso, por ejemplo, cuando el *Hongfan*[335] reparte en ocho secciones la actividad gubernamental (alimentación, mercancías, sacrificios, trabajos públicos, instrucción, justicia, hospitalidad, ejército) o cuando el *zhi li*[336] clasifica en categorías numéricas las atribuciones del ministro del Cielo (6 ministerios, 8 reglamentos, 8 estatutos, 8 principios de emulación, 8 principios de moral, 9 clases de trabajadores, 9 ingresos, 9 gastos, 9 tributos, 9 principios de autoridad…). No hay motivo para insistir en la boga persistente de las clasificaciones numéricas; pero el prestigio de que continúan gozando demuestra que si los chinos clasifican con ayuda de índices numéricos, es porque estiman estos índices capaces de informarles en cierta manera sobre la naturaleza de las cosas.[337] Los números han comenzado por tener un papel lógico más efectivo. Se les empleaba para ajustar a las proporciones cósmicas las cosas y las medidas propias de cada cosa, de forma que sirviera para demostrar que todas se integran en el universo. El universo es una jerarquía de realidades. A la función clasificatoria de los números se añade inmediatamente una función protocolaria. Los números permiten clasificar jerárquicamente el conjunto de los agrupamientos reales.

Una regla domina el empleo protocolario de los números. Esta regla puede ayudar a comprender la concepción que tienen los chinos de la unidad y de la serie numérica. Las técnicas rituales ponen en primera fila tan pronto a

los pequeños como a los grandes números. Mientras que las divinidades secundarias, que son muchas, tienen derecho a una multiplicidad de víctimas, cada una por sí, el cielo no ve sacrificar más que un solo toro: el cielo es uno, y sólo a él, sacrifica el Hombre Único, el Soberano. Por lo demás, la cantidad les importa poco tanto al cielo como a las otras divinidades, que se contentan con la "virtud" *(de)* de las víctimas. Pero la multitud de las gentes del común come tanto como puede (sólo come, verdaderamente, las porciones que no son nobles). Los mismos nobles no están saciados antes del tercer plato. Un señor lo está desde el segundo, y el rey, apenas ha gustado el primero. No obstante, se disponen ante el soberano veintiséis vasijas de madera conteniendo vituallas, sólo dieciséis en la mesa de un duque, doce en la de un señor feudal, ocho o seis para un oficial mayor de primero o de segundo rango… Podría multiplicar los ejemplos. Basta indicar que el principio de estas reglas numéricas ha sido claramente definido por los chinos. Tan pronto "el número grande (o la gran dimensión) es una señal de nobleza: es que el corazón se vuelve hacia el exterior… (como) el número pequeño (o la pequeña dimensión) es una señal de nobleza: es que el corazón se vuelve hacia el interior".[338] Esto equivale a decir que la jerarquía se expresa con ayuda de los números escogidos recorriendo la serie numérica en uno y otro sentido, estando el pensamiento alternativamente dominado por el sentimiento de una expansión o de una concentración, por la idea de lo *completo,* que es numeroso, o del *total,* que es uno.

El mismo principio se encuentra en el constante empleo de los múltiplos por parte de las técnicas rituales. La serie impar: 3, 9, 27, 81, que parece unirse naturalmente a la unidad, es por esta razón, casi siempre preferida a la serie par: (4), 8, 16, 32, 64. Las más de las veces, se la

utiliza de modo que hace sensible un vaivén rítmico entre lo simple y lo complejo, sin dejar de conjugar las representaciones espaciales y las representaciones temporales. Se sabe que un rey tiene 120 mujeres, no incluyendo su reina, que no forma más que uno con él. Esta corte femenina se descompone en cuatro grupos; en cinco, si se quiere contar la reina. Estos grupos, desiguales en *magnitud,* lo son también en valor, pero en sentido inverso. Las mujeres reales tienen tanta menos nobleza cuanto pertenezcan a un grupo más vasto, y por consiguiente, más distante del señor. Hay, pues, 81 mujeres de 5º rango, 27 de 4º, 9 de 3º y 3 de 2º, compartiendo únicamente la reina la nobleza del rey. Vistos en el espacio, estos grupos, si se puede decir así, encajan unos en otros. Una especie de ritmo concéntrico[339] reglamenta su vida en el tiempo. Repartidas de 9 en 9 secciones, las mujeres reales menos nobles se aproximan al señor al comienzo y al fin de las lunaciones, una de las nueve primeras y una de las nueve últimas noches del mes. Las mujeres de cuarto y tercer rango son, asimismo, convocadas ante el rey por secciones de nueve y dos veces al mes, pero para noches más centrales. Al grupo de las tres mujeres de segundo rango, que el señor admite también dos veces cerca de él, pertenecen la 14ª y la 16ª noches, que lindan con la noche santa, en la que la luna completamente redonda hace frente al sol. Durante esta noche única, pero durante toda esta noche entera, la reina permanece sola en presencia del Hombre Único. En la famosa ceremonia del laboreo primaveral, se encuentra un empleo comparable de los números.[340] El soberano es el primero que cultiva la tierra, pero sólo traza tres surcos. Los tres duques de palacio labran después que él, trazando cada uno de ellos cinco surcos. A continuación, vienen los nueve ministros que, trazando cada uno de ellos nueve surcos, deben abrir 81. Siendo más en el trabajo, desarrollan también una labor más prolongada.

Es que su tarea es de orden secundario; no hacen más que repetir, prolongar, celebrar la única obra eficaz, la obra real: la tierra es fecundada tan pronto como el Hombre Único hunde en ella la reja del arado. Y asimismo, ¿qué cuentan las 120 esposas y sus uniones multiplicadas? Conviene ciertamente que, diluida, la fecundidad real se esparza rítmicamente, alcanzando finalmente, con las 81 mujeres de último rango, las parcelas más ínfimas del universo; pero el universo entero es fecundado, y se da un ritmo único a la vida universal desde que, invitando a la luna y al sol a hacer frente a los tiempos reglamentados, se une la pareja real. Si el protocolo se complace en utilizar las series de múltiplos, es porque éstos, señalando un cierto ritmo, evocan una naturaleza o una disposición del total, que permanece idéntico, incluso cuando se le considera bajo el aspecto de completo y en todo el detalle de su composición. Todos los múltiplos, en el fondo, son equivalentes o, por lo menos, su magnitud importa poco –y sin embargo los números sirven para *estimar;* pero no es de ningún modo la *cantidad* lo que cuenta en lo que ellos estiman, es el *valor,* cósmico y social a la vez, de las agrupaciones que rotulan: es la dignidad o el lote de poder de las categorías que ellos permiten jerarquizar.

Importa poco, por lo tanto, en los números, la magnitud. Para jerarquizar, para señalar, si cabe decirlo así, un ritmo jerárquico, importa poco que se recorra en uno u otro sentido la serie numérica o una serie de múltiplos. Formar parte de un lote de 81 mujeres es, también, estar todo lo distante que es posible del señor y no recibir más que favores diluidos; pero poseer 81 mujeres equivale a regentar las 9 provincias y concentrar en sí una autoridad total. Un simple noble puede alimentar 9, 18 (= 2 × 9) o 36 (= 4 × 9) personas si es de 1°, 2° o 3° rango; un gran gobernador puede alimentar 72 (= 9 × 8); un ministro (9 × 32); un príncipe 2 880 (= 9 × 320).[341]

Los números saben expresar la dignidad porque señalan la importancia del grupo enfeudado. Saben expresarla, también, señalando un coeficiente de poder o un lote de prestigio, es decir, un *valor social.*

Tal es, por ejemplo, la función de los cuatro números impares 3, 5, 7, 9. La sala donde el jefe recibe y come forma un estrado de 3 pies de altura, si es un simple oficial; de 5, si es un gran oficial; de 7, si es señor, y de 9, si es el rey.[342] Cuando el rey muere, se debe, para cerrarle la boca, servirse de 9 conchitas;[343] se le llora incesantemente durante 9 días; se continúa llorando durante 9 meses; se patalea por series de 9 saltos y, en fin, es preciso, después del entierro definitivo, repetir 9 veces las ofrendas.[344] Los señores, los oficiales mayores y los oficiales no tienen derecho más que a 7, 5 o 3 ofrendas, conchitas, saltos, meses y días de llanto. Su cuerpo está más pronto dispuesto para el entierro definitivo: se disuelve después con menos esfuerzo. Se necesita menos tiempo y menos actos rituales para ayudarles a pasar de la vida a la muerte: la vitalidad es tanto menos poderosa cuanto menos elevada es la dignidad. La sociedad feudal es una sociedad militar: prestigio, rango, dignidad se ganan en concursos o en pruebas. Las pruebas más importantes son las de tiro al arco: ¿no se llama a los feudatarios los "arqueros"? En las justas de tiro al arco, se puede demostrar su habilidad o su lealtad (todo es lo mismo) y la cualidad de su potencia, disparando las flechas a tiempo (por cuanto el concurso se celebra con música) y rectamente al blanco. Cuando se las dispara con fuerza, se prueba la vitalidad, el valor: el poder de su genio. Por eso se construyen los arcos teniendo en cuenta la voluntad *(zhili)* y la vitalidad *(xueqi)*[345] de su destinatario. Para apreciar la dignidad que este merece basta, en el concurso, estimar la *fuerza* de su arco. Los arcos más fuertes tienen la flexión más débil. Precisa,

pues, para formar un círculo perfecto, tomar 9, si se trata de áreas de los que únicamente el rey podrá servirse; pero se completará la circunferencia con 7 arcos de señor, 5 áreas de gran oficial y 3 áreas de oficial.[346]

Lejos de intentar hacer de los números los signos *abstractos* de la *cantidad,* los chinos los emplean para *representar la forma* o para *estimar el valor* de tales o cuales agrupaciones que pueden ser presentadas como agrupaciones de cosas, si bien se tiende siempre a confundirlas con agrupaciones humanas. Los números dicen la *forma* o el *valor* de las cosas porque señalan la *composición* y el poder del grupo humano al cual se adhieren estas cosas. Expresan, ante todo, el lote de poder que pertenece al jefe responsable de una agrupación humana y natural.

Los sabios pueden, pues, representar con ayuda de números el orden protocolario que rige la vida universal. Las reglas sociales son las que permiten concebir este orden. El orden de la sociedad es feudal. Una lógica de la jerarquía inspirará, pues, todo el sistema de las clasificaciones numéricas y la idea misma que se forma de los números.

*

Los números tienen una función lógica: clasificadora y protocolaria a la vez. Rotulan las agrupaciones jerarquizadas. Los rótulos numéricos sirven para calificar el valor que posee, como total, cada agrupación: permiten estimar el tono y la tensión del grupo, su cohesión, su concentración, es decir, el poder de animación que señala su jefe. Los escenarios de los bailes o de las justas danzadas son los que aclaran el papel geométrico o cosmológico de los números; las reglas de construcción de los arcos que sirven para la prueba de los jefes son las que explican la función de los números cuando se las emplea para estimar, no ciertamente las magnitudes, sino los valores. En los dos casos

se puede ver que una misma idea domina las concepciones chinas: la noción de unidad aritmética o de adición permanece en segundo plano y los números aparecen como emblemas que representan *los aspectos* –más o menos nobles– *de la totalidad,* de la eficacia, del poder. Estos emblemas, más que diferir cuantitativamente unos de otros, se oponen, se corresponden, se evocan o se suscitan. Todos los pares son lo par y todos los impares lo impar, y gracias a lo impar, son posibles las mutaciones de lo par y de lo impar. Los números pueden sustituirse unos a otros, y aunque de magnitud diferente, equivalerse;[347] todas las combinaciones son posibles, puesto que se puede hacer variar el sistema de división de las unidades. Pero las mutaciones, las sustituciones y las equivalencias son dirigidas por una idea fundamental. A partir de 3, primer número, todos los símbolos numéricos son los rótulos de lo "numeroso", es decir, de las aproximaciones de lo "completo" *(jin).* 3 no es más que una síntesis. Solo, uno, que contiene dos; la pareja, *unidad de comunión,* expresa perfectamente lo total, que es lo entero. Lo total, *yi,* lo *entero,* es el poder universal de animación que pertenece al jefe, Hombre Único. Toda la concepción china de los números (como se ha visto, la concepción del *yin* y del *yang*, como, se va a ver, la concepción de *dao*) sale de representaciones sociales, de las que de ninguna manera ha intentado sustraerse ella. Para concluir, podremos acabar con una anécdota.

Refiere el *Zuo zhuan* los debates de un consejo de guerra:[348] ¿Se debe atacar al enemigo? El jefe es seducido por la idea de combatir; pero es preciso que comprometa la responsabilidad de sus subordinados y conozca, desde luego, sus opiniones. Doce generales, incluyéndolo a él, asisten al consejo. Las opiniones están divididas. Tres jefes rehúsan entablar el combate; ocho quieren ir a la batalla. Estos últimos son la mayoría, y así lo proclaman.

La opinión que reine ocho votos no triunfa, sin embargo, sobre la opinión que sólo reine 3. 3 es casi la *unanimidad* que es algo muy diferente que la *mayoría.* El general en jefe no combatirá en absoluto. Cambia de opinión. La opinión a la cual se une dándole su único voto, se impone desde entonces como una opinión *unánime.*[349]

Capítulo IV

El dao

Como la clasificación bipartita por el yin y el yang, las clasificaciones numéricas sacan su valor de un sentimiento de la unidad comulgante, o si se quiere, del Total. Este sentimiento es el que experimenta una agrupación humana cuando aparece ante sí misma como una fuerza intacta y completa; surge y se exalta en las fiestas y en las asambleas: un alto deseo de cohesión triunfa entonces sobre las oposiciones, los aislamientos, las rivalidades de la vida diaria y profana. Los más sencillos y permanentes de estos antagonismos y de estas solidaridades han sido traducidos en la concepción que hace del yin y del yang una pareja antitética y no obstante unida por la más perfecta de las comuniones. Las clasificaciones por 6 y 5, 8 y 9 corresponden a un progreso de la necesidad de cohesión. Parecen referirse a una organización más compleja de la sociedad y a la idea de una unión federal. Aunque sugieren la imagen de una concentración militar en cuadro o una disposición en orden de batalla, y también la de las divisiones del campo, de la ciudad o de la casa de las asambleas masculinas, hacen pensar en una organización feudal. Como los grupos feudales, las agrupaciones orientadas hacia realidades actuantes, de las que son emblemas los Cinco Elementos y los Ocho Vientos, no se limitan a

enfrentarse y a comulgar: estos sectores del mundo están dispuestos en torno de un centro del que parecen depender en todo tiempo. Es que los hombres ven en su jefe al autor de una distribución armoniosa del conjunto de las actividades humanas y naturales. El Soberano ordena al mundo y lo anima; por el solo hecho de tener su corte en el centro de la confederación, todo, en el universo, coexiste y dura. La atribución de una autoridad total a un personaje que se complace en llamar el Hombre Único, va acompañada de la concepción de un poder regulador. Este poder es imaginado, de manera más o menos realista, bajo el aspecto de un principio de orden supremamente eficaz: el dao.

*

De todas las nociones chinas, la idea de dao es no ciertamente la más oscura, sino aquella cuya historia es la más difícil de establecer, tan grande es la incertidumbre en que se está sobre la cronología y el valor de los documentos. La costumbre de llamar daoístas o sectarios del dao a los mantenedores de una doctrina considerada como muy definida, predispone a hacer creer que la noción de dao pertenece a una escuela determinada. Creo deber referirla al dominio del pensamiento común.

Todos los autores, tanto los daoístas como los demás, emplean el término dao para caracterizar un complejo de ideas que permanecen muy próximas, incluso en sistemas cuya orientación es bastante diferente. En el fondo de todas las concepciones del dao, se encuentran las nociones de orden, de totalidad, de responsabilidad, de eficacia.[350]

Los escritores llamados daoístas se señalan por el deseo de quitarles a estas nociones todo lo que pueden contener de representaciones sociales. Lejos de atribuir la concepción primera del dao a los autores que son a

veces calificados de "padres del daoísmo", estimo que es en ellos donde se presenta con el aspecto más distante de su primer valor. Estos pensadores se sirven de la palabra dao para expresar el orden eficaz que domina –poder indefinido– el conjunto de las realidades aparentes, aun continuando, en cuanto a él, rebelde a toda realización determinada. Cuando acuden, sin embargo, a ilustrar esta idea, se contentan muy frecuentemente con evocar el arte total que le permite a un jefe –ordinariamente se trata de Huangdi,[351] que es su patrón, pero que es también el primer soberano de la historia china– regentar el mundo y el imperio. Principio único de todas las conquistas, el dao se confunde para ellos con el arte de gobernar.

Este arte, para los autores de la escuela llamada confuciana, es también un arte soberano y que abraza todo el saber. Ven en el dao la virtud propia del hombre honesto *(junzi)*: éste, a imagen y semejanza del príncipe *(jun)*, se precia de no poseer ningún talento particular.[352]

Los daoístas, por su parte, oponen la palabra dao a diferentes términos *(chu, fa),* que significan "recetas, métodos, reglas" y hacen pensar en los procedimientos de técnicos especializados.[353] Esto no impide de ningún modo que con ayuda del saber total que implica el dao, no se puede, en opinión suya, poseer el genio que hace triunfar en la astronomía o en la física, que permite ser un inmortal o dirigir a tal provincia de la naturaleza.[354] Zhuangzi, dando semejantes ejemplos, quiere hacer sensibles las posibilidades indefinidas que confiere el dao. Es notable que los tome de la mitología corriente. En un himno antiguo en honor de Hexi, el príncipe de las cosechas, el poeta proclama que este héroe "poseía la virtud *(dao)* de ayudar (a la Naturaleza)":[355] conseguía hacer crecer todo lo que plantaba. Existen las mayores probabilidades de que la palabra dao, en la lengua mítica y religiosa, haya expresado

la idea de una eficacia indeterminada en sí misma, pero que era el principio de toda eficiencia.

Los "padres del daoísmo" apenas si han empleado la palabra dao sin ligarla con la palabra *de.* Este término designa, en ellos, la eficacia, cuando tiene tendencia a particularizarse. La doble expresión *Daode* no ha dejado nunca, en el lenguaje común, de dar idea de la virtud, si bien no en la acepción puramente moral de esta palabra. *Daode* significa "prestigio", ascendiente principesco, "autoridad eficaz".[356] *De,* en la lengua de los mitos, es la calidad de los genios más completos, los más reales.[357] Sin duda, el deseo de analizar, oponiéndolas, dos nociones poco distintas en el principio es la que ha conducido a darle al *de* el valor de "virtud específica" y a demostrar, con este término, en el lenguaje filosófico, la idea de una eficacia que se singulariza realizándose. Así como *de* despierta el sentimiento de los éxitos particulares, *dao* expresa el orden que traduce el conjunto de las realizaciones.

El dao (o el Daode) es la eficacia, pero caracterizada por su acción reguladora y en tanto se confunde con un principio soberano de organización y de clasificación.

*

El primer sentido de la palabra dao es "camino"; éste es también el sentido de la palabra *xing,* que se ha vuelto costumbre traducir por "elemento".

Lo mismo que con las nociones de yin y yang, los eruditos que se han dedicado a interpretar *xing* y *dao* en términos europeos, se dividen en dos grupos: unos no vacilan en reconocer en el dao y los elementos un principio actuante y fuerzas naturales;[358] los otros, sin vacilar tampoco, ven en los elementos sustancias y en el dao una sustancia también, por cuanto hacen la suma del yin y del yang –que serían igualmente sustancias.[359]

Estas afirmaciones divergentes se unen, las más de las veces, con opiniones sobre la cronología de los documentos.

Para algunos eruditos, la "teoría de los Cinco Elementos" es de reciente invención (siglos III-II a. de C.). Si se hace alusión a ello en el *Hongfan* es porque este documento es también reciente o ha sido interpolado.[360] La boga de la teoría, según Chavannes, no remontaría más allá de Zi Yen (siglos IV y III a. de C.). Se puede atribuir a Zi Yen mucho genio y toda suerte de invenciones; no se le conoce más que por algunas líneas añadidas por Sima Qian a la biografía de Mencio.[361] Resulta que Zi Yen fundó en Qi una escuela muy floreciente.[362] Se dice que él patrocinó la idea de que los elementos se suceden *destruyéndose* unos a los otros. De ser ésta la teoría primera, se podría concluir, como ha hecho Chavannes, que los elementos "son grandes fuerzas naturales que se suceden destruyéndose".[363]

Una observación de Chavannes tiene más alcance que está hipótesis. Ha supuesto que la teoría de los Cinco Elementos *(wu xing)* expuesta por Zi Yen, concordaba con la teoría de las Cinco Virtudes *(wu te;* cinco eficiencias), que florecía por la misma época.[364] Esta última ha servido de marco a los políticos que han utilizado las tradiciones míticas o folclóricas para reconstruir la antigua historia de China. Deseaban mostrar que los acontecimientos, tanto en el orden histórico como el orden natural, son dirigidos por una sucesión de tipo cíclico: toda virtud *(te)* agotada debe ser reemplazada por otra virtud a la que le ha llegado el tiempo de reinar. La idea, sin duda, no era nada nueva –la noción de dao (o de *Daode*), como veremos, por lo menos desde que fue utilizada por los teorizantes de la adivinación, implica el concepto de la sucesión cíclica–; sólo era nueva la manera de presentarla. Al insistir en las ideas de destrucción y de triunfo se tendía a justificar el

espíritu de conquista que se había hecho muy poderoso durante el periodo que precedió a la fundación de la unidad imperial.[365]

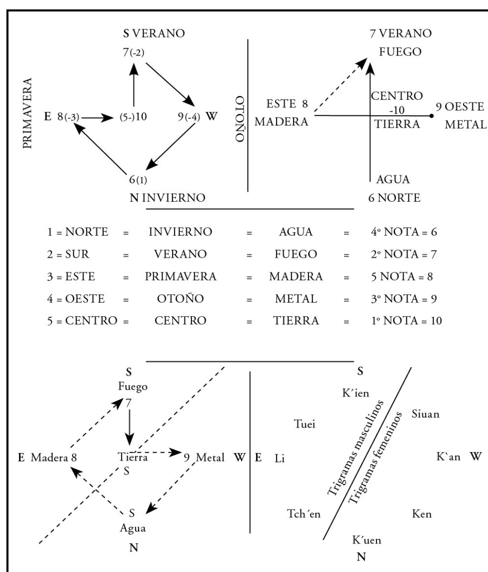
Se tiene tal vez derecho a declarar reciente la teoría de los Cinco Elementos cuando se la une con la teoría, así comprendida, de las Cinco Virtudes.[366] Pero habría que añadir (este es el interés de tal aproximación) que los elementos, cuando caracterizan una virtud dinástica, aparecen como emblemas. Decir que se suceden por el camino del triunfo equivale a decir que, para definir su virtud emblemática, una dinastía debe escoger el elemento que se opone, en la rosa cuadrangular, al elemento adoptado por la dinastía vencida. Se debería concluir, no que los elementos son fuerzas naturales, sino que valen como rúbricas emblemáticas.[367]

¿Acaso comenzó con la idea de una sucesión, asegurada por el triunfo, la "teoría de los Cinco Elementos"?

Los intérpretes indígenas concuerdan en admitir que "el orden del triunfo" de los elementos se deriva de su orden de producción. Este último se encuentra en la disposición orientada atribuida a los elementos por el *Hongfan*. El trazado del *templum* conduce a situar el Agua (1) al norte, el Fuego (2) al sur, la Madera (3) al este, el Metal (4) al oeste y la Tierra (5) en el centro –ya hemos visto que este es el orden que resulta de la fórmula de la gama [10, 7, 9, 6, 8, (5)]. Para establecer una equivalencia entre los emblemas numéricos de los tubos que se producen unos a otros y las estaciones que se suceden, también, en un orden fijo, y de las que se puede decir que una produce a la otra, era necesario atribuir a los diferentes sitios, a partir de un punto determinado del horizonte (por ejemplo, el sur), y en el orden, los emblemas 7, 9, 6, 8–. Este orden impuesto hacía fácil la relación de las Notas y de las Estaciones-Orientes, por una parte, y los

elementos, por otra. Estos últimos, en efecto, se distribuyen en dos parejas (Agua-Fuego, Madera-Metal), cada una de ellas formada por términos antitéticos, y la atribución de un sitio a los dos términos de una de estas parejas estaba, anticipadamente, indicada. El Fuego "tiende hacia lo alto" y lo alto vale el sur, a pesar de que el Fuego puede muy bien caracterizar el verano, estación cálida. El Agua "tiende hacia lo bajo", y lo bajo es el norte, a pesar de que el Agua puede muy bien caracterizar el invierno, que es una estación sin agua –porque las aguas desaparecen entonces de la tierra y se reúnen en los bajos fondos septentrionales del mundo. El centro convenía perfectamente a la nota inicial emitida por este tubo-patrón, y por consiguiente, a esta misma nota rebajada en una octava: en el centro de la cruz se coloca, pues, la pareja congruente 10-5. Si se asignaba al sur la segunda nota y la pareja congruente 7-2, el orden de las estaciones y el de las notas exigía la asignación al norte de la pareja 6-1. Si se comenzaba, pues, por atribuir al elemento Agua a lo bajo y al norte-invierno, el orden impuesto permitía asignar al sur y a lo alto el elemento antitético Fuego, predispuesto a ser asimilado al verano. La tercera nota, 9, y la pareja 9-4 debían necesariamente ir al oeste, y al este, la quinta nota, 8, y la pareja 8-3: por consiguiente, se debía repartir entre estos dos sitios opuestos el par antitético de elementos formado por el Metal y la Madera. La Madera podía ser colocada con ventaja al este y ligada a la primavera, mientras era fácil imaginar razones para justificar el enlace con el otoño y el oeste del elemento Metal.[368] Los emblemas de las notas (7, 9, 6, 8,), al convertirse respectivamente en los emblemas del Fuego y del sur-verano, del Metal y del oeste-otoño, del Agua y del norte-invierno, de la Madera y del este-primavera, y 10 (con el número congruente 5), yendo al centro, 5 y los cuatro pequeños números de las

parejas congruentes (2, 4, 1, 3) podían legítimamente indicar el orden de las asignaciones simbolizado por el trazado del *templum*. La solidaridad no es dudosa entre los dos órdenes de enumeración de los elementos: el que indica el *Hongfan* y que obedece al trazado del *templum*, y el que supone el *Yueling* y que constituye el orden llamado "de la sucesión de los elementos por producción".



Podríamos sacar partido del hecho para reivindicar una cierta antigüedad en favor de la "teoría" de la sucesión de los elementos por producción, y esto no porque el orden de enumeración seguido por el *Hongfan* (del que siempre es posible rebajar la fecha) parezca concordar con esta teoría. Por el contrario, es una anomalía que se pueda hallar de nuevo en esta última, que supone la antigüedad del orden seguido por el *Hongfan*. Aunque resulte fácil decir que el Fuego (verano) produce el Metal (otoño), al

que licúa, los chinos dicen que el *Fuego produce la Tierra,* y la Tierra, el Metal. Estas metáforas no son enteramente absurdas –los minerales se hallan en la tierra, y esta última se cultiva después que se ha prendido fuego a la maleza y reducido la madera a cenizas: se puede decir (con rigor) que el fuego lo produce–. Pero ellas suponen que el orden de sucesión de los elementos no es ya sentido como *estrictamente* equivalente al orden de producción de las notas. En vez de estar situada, *coma impondría este último orden,* entre la Madera (primavera) y el Fuego (verano), la Tierra (centro) está situada entre el Fuego y el Metal. Este orden (Madera, Fuego, Tierra, Metal y Agua) se explica por una regla del calendario. Entre el verano y el otoño se inserta el mes ideal,[369] cuya duración convencional corresponde a la estación hecha por el Jefe (eje del Tiempo) en el centro de la Casa del Calendario. Este mes sin duración es una invención que, sin duda, no es muy reciente: implica una división del año que agrupa juntos el otoño y el invierno, la primavera y el verano, como si el año estuviese atravesado por un eje noreste-suroeste, análogo al eje que separa los trigramas machos y hembras en la disposición llamada de Fuxi.[370] El uso, sin embargo, corresponde a una innovación: el fin del verano y el principio del otoño están, como este mes sin duración, vacíos de toda especie de fiestas religiosas. Por el contrario, una estación en el centro (= Tierra) de la Casa del Calendario parece mucho más indicada para el Jefe al fin de la primavera (= Madera). Entonces es el momento de una serie de fiestas, tal vez las más importantes del año, y estas fiestas implican una especie de retiro, puesto que se les ha conservado el nombre de fiestas de la "comida fría".[371] Comprendían la ceremonia del transporte de los hogares al aire libre: el fuego, en invierno, había sido conservado en el interior de construcciones

de tierra apisonada o de habitaciones subterráneas, y al inaugurar la estación calurosa se podía muy bien decir: la Tierra produce el Fuego. Por otra parte, en el momento en que la savia sube y alimenta las plantas es cuando el Jefe, como se verá, debe permanecer inmóvil en el Centro del Espacio, de pie, entre Tierra y Cielo –por remota que pueda ser la antigüedad del orden de producción de los elementos y que parece a la vez conforme con el orden de las estaciones y las reglas de la morfología estacional de los chinos, no reclamaremos para él, sin embargo, ninguna primacía. El orden del triunfo es estrictamente solidario. Resulta de la oposición cardinal de los elementos Fuego-Agua y Madera-Metal, oposición ilustrada y respetada por la disposición en cruz que hace manifiesto, por otra parte, el orden de producción.

Algunos occidentales admiten, siguiendo a los intérpretes chinos, que la idea de producción y la idea de oposición o de triunfo son igualmente antiguas. Por otra parte, conceden al *Hongfan* una cierta antigüedad.[372] Pero en vez de sentar la conclusión, como parecen indicar el texto y la disposición del *Hongfan,* de que los cinco elementos son las Rúbricas que presiden un cierto sistema de clasificación, profesan que "desde entonces debía de haber varias teorías" a este respecto. Toman, pues, partido contra la idea de Chavannes, y negándose a ver en los elementos fuerzas naturales, hacen de ellos "cinco substancias reales".[373]

Cierto intérprete que emplea esta expresión reconoce, sin embargo, la autenticidad de dos pasajes importantes del *Hongfan*. En uno, cada elemento es definido por un cierto sabor; se quiere hacer de este sabor la "propiedad física" de la "sustancia real" que es el elemento correspondiente; el Fuego, por ejemplo, "produce lo amargo". El otro pasaje[374] está consagrado a las "Cinco Actividades *(wushi)*" que

"producen" Cinco especies de Virtudes. Se estima que "las Actividades" corresponden a los Elementos. ¿Se dirá que, estas Cinco Actividades: el Gesto, la Palabra, la Vista, el Oido y la Voluntad, son sustancias (reales)? Y en lo que ellas producen, ¿se verá "sus propiedades" morales? –los Cinco Sabores figuran en el sistema de correspondencias que ha conservado el *Yueling,* y las Cinco "Actividades" del *Hongfan* son el primer testimonio de un gran sistema de correspondencias establecidas entre el macrocosmos y el microcosmos, de los que tendremos que hablar más adelante. ¿No se ve que los Cinco Elementos son las grandes Rúbricas de un sistema de correspondencias que no hay motivo para considerarlas como sustancias ni fuerzas, que son, ante todo, los símbolos de las cinco agrupaciones de realidades emblemáticas repartidas en los Cinco Sectores del Universo?

En la expresión *wuxing,* la palabra "cinco" *(wu)* tiene tal vez mayor significación que la palabra *xing,* traducida por "elementos".

Los *wu xing* están siempre asociados a los *wu fang* y a los *wu wei.* Los *wu wei* son las cinco posiciones cardinales y, en el lenguaje del *Xizi*, las cinco posiciones señaladas por una pareja de números congruentes.[375] Los *wu fang* son las cinco direcciones, mejor, los cinco sectores formados por el centro y los cuatro Orientes, cuando se les considera dispuestos en escuadra, por cuanto *fang* significa "escuadra". El mismo *Hongfan* evoca, cuando enumera los Elementos, la imagen de una cruz. Es preciso, pues, ver en los Cinco Elementos los emblemas de un reparto general de las cosas en un Espacio-Tiempo en que el trazado del *templum* delimita cuatro áreas y marca un centro.

Se sabe la importancia de la clasificación por 5 y que es solidaria de la clasificación por 6. El *Hongfan* opone a las Cinco Felicidades las Seis Calamidades, y los mismos

Cinco Elementos son a veces Seis. De ellos se trata en un capítulo del *Shijing,* y no hay motivo ninguno para sospechar de su autenticidad ni de su antigüedad.

Este capítulo contiene el texto de una arenga que debió ser pronunciada antes de una batalla por el hijo de Yu el Grande.[376] El enemigo es acusado de haber menospreciado los Cinco Elementos así como los Tres Reguladores.[377] Los glosadores no están de acuerdo en absoluto cuando se trata de decir lo que eran los Tres Reguladores; parece claro que la expresión pertenece al arte del Calendario y que debe estar relacionada con la expresión *wu ji:* ésta, en el *Hongfan,*[378] designa los Cinco Reguladores del año. Podría suceder que los Tres Reguladores se refieren a una clasificación por 6, ligada a la clasificación por 5. El principal interés de la arenga en que se trata de los Cinco Elementos consiste en el hecho de que fue pronunciada en un campo, y haber sido dirigida a los Seis Jefes y a las Seis Legiones del ejército real: los campos, lo mismo que las ciudades, se construían trazando un *templum*. Cuando se enumeran los Elementos contándolos como Seis, se puede bien desdoblar el elemento Tierra, sustituyéndolo por la Alimentación y la Bebida, o bien, sencillamente, apareándolo con los Cereales;[379] por lo demás, hay 5 o 6 Cereales, como hay 5 o 6 Animales domésticos o también 6 Animales domésticos y 5 Animales salvajes. Hecho significativo: por lo menos cuando se les cuenta por seis, los Elementos son asimilados a los 6 *Fu*. *Fu* significa "almacén".

No se podría despertar mejor la idea de repartición y la clasificación concretas.

Las nociones de *yin* y *yang* evocan también la idea de una repartición y de una clasificación concretas. El *yin* y el *yang* son los emblemas de dos agrupaciones opuestas y alternantes que caracterizan su localización en el espacio-tiempo. Una organización de la sociedad fundada en una

doble morfología y el principio de relevo es expresada en esta concepción. El *yin* y el *yang* pueden aparecer también perfectamente como una pareja de fuerzas alternantes, lo mismo que como un grupo bipartito de realidades antagónicas: no se puede calificarlas únicamente de fuerzas o de sustancias. Debe suceder lo mismo con los elementos. Utilizados como subrúbricas puestas bajo la dominación del *yin* y del *yang*, pareja de rúbricas fundamentales, pueden parecer tan pronto, si no fuerzas, por lo menos principios activos, como tan pronto, si no sustancias, por lo menos agrupaciones de realidades actuantes. Ligados a las estaciones, lo mismo que a los Orientes, alternan o se oponen, se combaten o se suceden apaciblemente. Los teóricos, no obstante, que han especulado sobre ellos, los han considerado, sobre todo, como emblemas dinásticos o rúbricas capaces de especificar cierto orden del espacio-tiempo. Que los elementos sean la Madera, el Metal, el Fuego, el Agua y la Tierra, esto, en suma, es un hecho secundario y cuestión de nomenclatura o de metáforas: la idea fundamental de la concepción (me abstengo de decir: teoría) es la de una agrupación en sectores, no sencillamente enfrentados, sino unidos a un centro. Los elementos, ¿son fuerzas o son sustancias? No tenemos ningún interés en tomar partido en este debate escolástico. Lo esencial es comprobar la disposición en cruz de los elementos.

Este dispositivo es fundamental –como es fundamental, en la concepción del *yin* y del *yang*, la imagen de los dos campos dispuestos de una y otra parte en una especie de eje sagrado.

¿Con qué se relaciona el trazado del *templum?* Ésta es la primera cuestión. ¿Por qué los chinos han calificado de *xing* los emblemas de los diferentes Sectores del Mundo? Tal es el segundo punto del problema. Hay que decidir si se tiene motivo para traducir *xing,* “camino”, por

"elemento". Cabría, sin desconocer el valor de la palabra, por cuanto *xing* expresa las ideas de conducirse y obrar, traducir *wu xing* por "cinco agentes". En esta traducción se piensa cuando se trata a los elementos como fuerzas naturales. Cuando se les trata de sustancias y cuando uno se deja dominar por el hecho de que la denominación dada a cada uno de los elementos parece evocar un aspecto de la materia (agua, madera...), se puede, más válidamente, conservar la traducción "elementos"; en este caso, convendría explicar la fortuna de una palabra escogida para expresar una noción tan distante, a simple vista, de su primer sentido. Si nosotros, que ligamos la noción de elementos a la idea de cardo, justificamos nuestra interpretación, habremos justificado, al mismo tiempo, la traducción de la palabra *Jing* por el término que ya ha servido para dar στοιχεῖου.

Dao significa "vía". Un mismo grupo de hechos va a hacer aparecer las imágenes de las que partieron los chinos para designar en dos palabras que suscitan la idea de "camino" las cinco rúbricas cardinales y el gran principio de orden y de clasificación.

*

Las palabras *xing* y *dao* recuerdan la imagen de un camino a seguir, de una dirección que dar a la conducta. *Dao*, particularmente, hace pensar en la conducta más regular y mejor, la del sabio o la del soberano. Estos sentidos derivados han permitido a los comentadores dar una interpretación puramente moral a fragmentos literarios impregnados de pensamiento mítico. Algunos de estos fragmentos, en los que se encuentran formas poéticas, continúan siendo muy instructivos.

Nos han llegado algunos restos de una gesta versificada cuyo héroe es Yu el Grande. Uno de ellos puede

ayudar a comprender las relaciones de las palabras *xing* y *dao*, y los primeros valores metafóricos de estos términos.

Se trata en él de los trabajos de Yu. A todo fundador de dinastía le incumbe una obra de demiurgo. Nadie, sin embargo, estuvo tan calificado jamás como Yu para ordenar el mundo. Se sabe que su paso era el patrón de las medidas de longitud y que una tortuga le aportó, imagen del mundo, los Nueve Chi del *Hongfan.* Recordemos que *chi* sugiere la imagen de surcos trazados, que significa dominio y límites de tierras, y que, en fin, el mismo vocablo puede designar las fichas adivinatorias. La tortuga no salió de las aguas sólo para favorecer a Yu el Grande. Si el héroe llegó a vencer el Diluvio fue gracias a un dragón que supo abrir una vía en las aguas trazando dibujos sobre el suelo. La palabra *dao*, "camino", apenas se distingue de una palabra de pronunciación análoga que significa por sí sola "abrir la vía, poner en comunicación". Cuando un jefe como Yu está calificado para reinar, se dice que el cielo le "abre la Vía" (el *Dao).* Se entiende por esto que el cielo le autoriza para restaurar las buenas costumbres, y un príncipe o un sabio está obligado, en efecto, las más de las veces, al viajar, a edificar al Mundo con su Virtud. Pero, en los tiempos míticos, cuando el cielo le abría el camino *(dao)*, un héroe debía, con un sentido más realista de la palabra, edificar el Universo por entero. He aquí, pues, cómo Yu, midiendo la Tierra de los Hombres, llegó a ajustarla a su verdadera medida.

"Teniendo en cuenta", se nos dice, las estaciones, "abrió *(kai)* las 9 Provincias (del Mundo), hizo comunicar *los 9 Caminos (dao)*, puso diques a las 9 Marismas y niveló las 9 Montañas".[380] Cuando se describen en detalle estos trabajos, se hace uso de la palabra *dao* para expresar la idea de que Yu supo trazar su camino a los ríos.[381] La misma palabra se encuentra al principio de una descripción

detallada de los ríos y los montes, despertando, al mismo tiempo, las ideas de recorrer y de poner en orden: Yu *"dao* (recorrió y puso en orden) las 9 Montañas..., *dao* (recorrió y puso en orden) los 9 Cursos de agua".[382]

Cuando el héroe hubo acabado de arreglar las 9 Provincias, de modo que el Mundo, en las cuatro direcciones, pudo ser habitado y cultivado, se encontró con que también había puesto en un orden perfecto los Seis *Fu*. Se sabe que los Seis *Fu* son los Seis Almacenes (a saber: los Cinco Elementos *(xing)*, más los Cereales). Yu, inmediatamente, distribuyó las tierras (dominios) y los nombres de familia, y después, gritó: "¡Que se tome por guía (mi) Virtud *(de)!,* ¡que nadie se separe de mis Caminos *(xing)!"*[383]

En la fórmula empleada por Yu se debe ver una declaración de advenimiento. Ella corona la labor mítica en que la virtud *(de)* del héroe se ha esforzado en trazar vías *(dao)*. Sin duda, la relación que en ella se advierte entre la palabra *xing* (si no se sigue la glosa que, como se debe, le atribuye el sentido moral de "conducta") y *de* (si no se le da el sentido moral de "virtud" y si se recuerda que es un equivalente de *dao)*, es significativo. Tal vez justifique la hipótesis de que la palabra *dao* ha comenzado por evocar la imagen de una circulación real que tenía por fin delimitar, por un trazado de caminos *(xing, dao)*, los lotes de realidades (herencias, nombres, emblemas, insignias) que debían ser repartidos entre los fieles de los cuatro Orientes, y a los cuales los Cinco Elementos fueron propuestos como rúbricas.

Esta hipótesis permite unir al sentido primero de la palabra *dao* su significación de poder regulador y de orden eficaz. Da también el medio de comprender el valor de las expresiones *wang dao* y *dian dao:* el orden (el *dao)* real o celeste.

Circulando a través de la tierra, el soberano, imitando la marcha del sol, llega a verse considerado por el Cielo como un Hijo.[384]

Tal es la tradición ritual atestiguada en un poema antiguo que quiere explicar el título de Hijo del Cielo y el principio del poder real.[385] Cuando quieren, a su vez, definir el poder real, los maestros del Calendario declaran que el Jefe tiene por misión instituir los Cinco Elementos y las Cinco [categorías de] Oficiales, de modo que sean asignadas a los hombres y a las divinidades *(chen)* tareas muy distintas.[386] Al repartir las funciones, al clasificar las cosas y los seres, el rey impide la mezcla de las actividades vulgares y divinas, un contacto desordenado del Cielo y de la Tierra.[387] El contacto entre la Tierra y el Cielo no puede establecerse de manera útil y venturosa más que por intermedio del único Soberano, maestro único del culto público. Éste da la vuelta al imperio en el sentido del sol *(Tian dao)*, de modo que ajusta, como los Orientes en las Estaciones, las Insignias de los fieles a las Virtudes emblemáticas de los cuatro cuarteles del Mundo; así prueba que es capaz de hacer reinar sobre "la Tierra de los Hombres *(Tian xia)*" un Orden celeste *(Tian dao)*: merece ser llamado Hijo del Cielo *(Tian zi)*, por cuanto ha hecho ver que posee la Vía celeste *(Tian dao)*. Merece ser llamado Rey-Soberano *(Wang)* cuando ha hecho ver que posee la Vía real *(Wang dao)*: para eso, debe probar que es el Hombre Único y la Única Vía por la cual el Cielo, los Hombres y la Tierra pueden comunicarse.

Entre los dos temas del *tian dao* y del *wang dao* sólo hay una diferencia de aspecto. Los dos se unen a la misma concepción ritual. El desarrollo de la poesía épica y de la literatura política ha hecho surgir la idea de *tian dao*, mientras que la idea de *wang dao* permanecía más próxima a la expresión lirica que habían recibido primeramente

los hechos rituales. Al obligar al soberano a ir a verificar las insignias de los feudatarios de los cuatro extremos del Imperio, de modo que marcaran las extremidades de una cruz gigantesca, la poesía épica hallaba la materia de un relato heroico al que numerosos mitos, y particularmente el del Mundo salvado de las Aguas, podían ser incorporados. A los relatos de estas labores épicas se han unido, como es justo, las descripciones de geografía administrativa: tal es el origen de una de las obras más antiguas de la literatura erudita, el famoso *Tributo de Yu,* en el que los temas administrativos se entremezclan con los pasajes poéticos.[388] Magnificado por la poesía, el tema de las andanzas imperiales ha conservado, durante siglos, un completo prestigio. El fundador del imperio chino, Shi Huangdi (Qin Shi Huangdi), y el gran soberano de los Han, el emperador Wu, no dejaron de emprender grandes viajes; los dos quisieron poner orden en el Imperio, construyendo de norte a sur y de este a oeste una inmensa encrucijada de caminos.[389] El mismo tema lírico de la Vía real ha persistido largo tiempo, pero disfrazado bajo fórmulas místicas, se traduce por la ambición que abrigaron muchos potentados de elevarse hasta los cielos. No obstante, es posible reconstituir los hechos rituales que este tema tradujo primeramente.

A la leyenda épica de las andanzas reales corresponde otra leyenda más próxima a la verdad ritual. Los soberanos expiden delegados a los cuatro polos o bien, tema más dramático y, sin embargo, más real, expulsan a cuatro genios maléficos a las cuatro montañas cardinales, mientras reciben como huéspedes a los vasallos de los cuatro Orientes conducidos por sus jefes, llamados Cuatro Montañas. Para esto, abren las cuatro puertas de su ciudad o de su campo. Así se efectúa la inauguración de un reinado de los Tiempos nuevos.[390] A esta leyenda se unen las tradiciones que se refieren al *Ming tang.* El *Ming*

tang no es solamente la Casa del Calendario, donde deben inaugurarse todos los periodos del Tiempo; es también el lugar donde los vasallos se forman en cuatro –lo mismo que lo hacen en toda reunión militar, en torno del carro cuadrado del sol, llevando cada cual las insignias que corresponden a su Oriente–.[391] Ya se le suponga cinco salas o nueve, el plano del *Ming tang* reproduce el de los campos y las ciudades, y por eso mismo, el plano del Mundo y de sus Nueve Provincias; importa poco que este plano dé idea de una cruz simple o de una cruz gamada: basta que el soberano circule por la Casa del Calendario para que esta cruz sea puesta en movimiento y que, tras ella, el Sol y las Estaciones sigan el Orden o la Vía celeste *(Tian Dao)*. –Se ha visto que hubo un tiempo en que los chinos dibujaron, con ayuda de los números, la cruz, simple o gamada, y que en la cruz de los números impares se superponía la cruz de los números pares– como se superponían, en un instrumento propio de los adivinos, una planchita cuadrada (Tierra) y una planchita redonda (Cielo) sujetas a un *pivote*.

Ahora bien, para calificar 11, síntesis hierogámica de los números centrales 5 y 6, que representan la Tierra y el Cielo, se decía que por este número se constituía en su perfección *(shang)* la Vía *(Dao)* del Cielo y de la Tierra.[392]

La Vía Real *(Wang Dao)*, ¿no sería el eje que parte del centro del *Ming tang,* el pivote en torno del cual, gamada o simple, gira la cruz cuando el rey, imitando al Sol en su carrera, da la vuelta a la Casa del Calendario?, o más bien, ¿no será el Hombre Único, maestro del *Dao* celeste y real, el que es eje y pivote?

La palabra "rey" *(wang)* se escribe con un signo compuesto de tres trazos horizontales que representan, dicen los etimologistas, el Cielo, el Hombre y la Tierra, unidos en su centro por un trazo vertical, por cuanto el

papel del rey es el de unir. Las tradiciones conservadas a propósito de los símbolos gráficos no son, en este caso, menos instructivas que las conservadas a propósito de los símbolos numéricos. Para cerrar el invierno, los antiguos chinos celebraban una fiesta que servía, bien para renovar la Virtud del Jefe, bien para instaurar un Rey del Año.[393] Comprendía numerosos juegos y múltiples pruebas, ya que un jefe debe probar su virtud triunfando en los juegos públicos. Había una prueba de embriaguez: después de haber ingerido mucha bebida, había que saber mantenerse en pie. Había pruebas sexuales: los primeros jefes, que parecen haber ostentado el título de "gran mediador", eran responsables de la fecundidad universal, y en todo tiempo, los chinos han creído que el Sol pierde su camino *(Tian dao)* si el rey no se acuesta, en el buen momento, con la reina. Había, sin duda, otra prueba de resistencia: el jefe, saltando a pies juntillas o inmóvil como un tronco, esperaba y provocaba la subida de la savia.[394] Había, sabre todo, la prueba del palo de cucaña. Este palo se elevaba en el centro de esta Casa de los Hombres, que fue el prototipo del *Ming tang* y que era una casa subterránea, ya que, llegado a la cima del palo, se podía mamar del Cielo –así es como se llegaba a ser Hijo del Cielo– o más bien, de la Campana celeste; pero los pechos de la "Campana celeste" (las estalactitas) están suspendidos de los techos de las grutas. Si ganaba la prueba de la ascensión, el nuevo Hijo del Cielo merecía, convertido en punto de unión del Cielo y la Tierra, imponer su talla al *gnomon,* su medida al *tubo-patrón:* se identificaba asimismo con la Vía Real.

Los chinos han conservado algún recuerdo de esta ascensión triunfal: en todos los tiempos, entre ellos, los pretendientes se han dedicado a soñar que subían al Cielo, y hasta que lo succionaban y, por lo demás, ascender al trono, se dice "subir a la Cima" *(dengji)*.

Ahora bien, la quinta Rúbrica del *Hongfan* –es la Rúbrica central, y sabido es que el *Hongfan,* cuando la tortuga lo aportó a Yu, era un cuadrado mágico de centro 5– tiene por emblema el *Huang ji* o el *Wang Ji*: "la Cima Augusta o Real".[395]

Ordinariamente, se traducen estos términos por "la más alta *(ji)* [perfección] del soberano *(wang* o *huang)*". No obstante, una glosa venerable, que los chinos atribuyen a Kong Ngan-kuo, interpreta esta expresión con las palabras "la gran Vía *(Dao)* Central". Sé que toda glosa es sospechosa, aun siendo atribuida a Kong Ngan-kuo. Pero, por una feliz casualidad, un poema, aparentemente antiguo, ha sido incorporado al texto, muy justamente, de la quinta sección del *Hongfan;* este poema hace pensar en la notable declaración de Yu, citada anteriormente: "Que nadie se separe de mis caminos *(xing)*", y es imposible no comprenderlo como una declaración de advenimiento. Lo traduzco palabra por palabra:

¡Nada que cuelgue! ¡Nada que se desvíe!
¡Seguid la Equidad *(Yi)* Real!
¡Ninguna afección particular!
¡Seguid al Dao Real!
¡Ningún odio particular! ¡Seguid el Camino *(Lu)* Real!
¡Nada que cuelgue! ¡Nada de faccioso!
¡Cuán ancho es el Dao Real!
¡Nada de faccioso! ¡Nada que cuelgue!
¡Cuán unido está el Dao Real!
¡Nada que se vuelva hacia atrás!
¡Nada que se incline a un lado!
¡El Dao Real es completamente recto!
¡Uníos al que posee el *ji!*
¡Corred hacia el que tiene el *ji!*[396]

No garantizo que sea este el texto de la proclama lanzada a los fieles, desde la cima del palo de cucaña, por

el feliz triunfador de la prueba real. Pero es un hecho que el que posee el Dao Real es también "el que posee el *ji*", y que *ji* significa "cima" e incluso "viga cimera". También es un hecho que el poeta no ve ninguna diferencia entre el *ji* y el *dao*, ni entre las ideas de *dao*, de *lu* y de *yi*. Como *dao* o *xing* (elemento), *lu* significa "camino", pero inicialmente en el sentido material de la palabra; "el dao real", al que se califica de "ancho" o de "unido", ¿no evoca, también, una imagen material? En cuanto a *yi*, la equidad, es una virtud, pero que se puede muy bien relacionar con todos estos términos concretos: es la virtud que inspira el respeto a lo mío y lo tuyo, y que debe presidir la distribución de las suertes, nombres o categorías *(ming)* y herencias *(fen)*.[397] Ahora bien, ¿qué es el *huang ji*, emblema de la quinta sección, centro del *Hongfan?* Por él, "se recogen y se distribuyen las 5 Felicidades"; *si fu* (distribuir la felicidad) quiere decir "distribuir los feudos";[398] en las asambleas feudales, el soberano recoge y después redistribuye las 5 Insignias: el *wang ji* o el *dao real,* ¿no es el principio equitativo, cuando se le toma en el sentido moral del reparto de los feudos y de las 5 Insignias entre los vasallos que acudían de los Cuatro Orientes al Centro de la confederación? Observemos aquí que los "padres del daoísmo" imaginan el *dao* bajo el aspecto de una especie de repartidor responsable (por él un ser es –no se dice: dios, mesa y cubeta, sino– espada de precio o espada vulgar)[399] y que Zhuangzi ve en el *dao* "el *ji* de todas las cosas: *dao, wu che ji"*:[400] la relación de los dos términos es tanto más notable cuanto pone fin a un pasaje en el que el *dao* está considerado al mismo tiempo como el medio y centro de las equivalencias y de los contrastes, de las atracciones, de las repulsiones y de las hierogamias alternantes que constituyen la evolución giratoria del Universo. No pienso negarlo: para los intérpretes (o los autores) del *Hongfan* que han tenido el cuidado de citar

este viejo poema, la idea que se trataba de expresar era claramente la de una perfección completamente moral, hecha de imparcialidad, de elevación, de rectitud: en resumen, de la perfección que implica la posición central de un jefe puesto por encima de todas las facciones, de todas las agrupaciones particulares. Pero queda por explicar todo este lote de metáforas y decir por qué las frases escogidas para designar una perfección central y completa son tan pronto *ji*, viga cimera,[401] como *lu*, camino, o bien *dao*, que se puede calificar de "ancho" y de "unido". ¿Por qué, sobre todo, todas estas imágenes parecen evocar el espectáculo de una posición erecta –la que, por la prueba de la embriaguez, se imponía a los bebedores–, o la visión de un poste de rectitud perfecta?

Cuando los jefes fundaban una capital y determinaban el cruce de los caminos por donde les vendrían los tributos de los Cuatro Orientes, debían observar el juego de las sombras y las luces (el *yin* y el *yang*), y plantar un *gnomon*.[402] La mística política de los chinos ha mantenido siempre el principio de que, en la capital de un soberano perfecta, al mediodía de mediados de verano, el *gnomon* no debe dar sombra.[403] Los mitos son aún más instructivos. En el mismo centro del Universo –allí donde debe estar la capital perfecta– se levanta un árbol maravilloso: reúne las novenas fuentes con los novenos cielos, los bajos fondos del mundo con su cumbre. Se le llama el Bosque Enderezado *(Kienmu)* y se dice que a mediodía nada de lo que junto a él se mantiene perfectamente erecto, puede dar sombra. Nada, tampoco, nos da el eco.[404] Gracias a una síntesis (que es perfecta porque resulta de una hierogamia), todos los contrastes y todas las alternancias, todos los atributos y todas las insignias, se hallan reabsorbidos en la Unidad central.

Las expresiones *huang* (o *wang)*, *ji* y *wang dao* toman conjuntamente un valor moral, y *dao*, como *ji*, ha entrado

en la lengua de los sabios. Todos estos términos evocan las ideas de perfección y de virtud reales; pero *dao* no se convirtió en el símbolo del orden eficaz hasta después de haber señalado un complejo de imágenes y de sentimientos muy concretos. Si *dao* (camino) ha podido adoptar el sentido de eficacia, de virtud y de autoridad, sin dejar de sugerir la idea de un orden total enteramente conforme con el orden celeste, es porque la inauguración de un poder principesco iba acompañada de un reparto de las cosas de este mundo entre las agrupaciones sometidas a un jefe nuevo, que distribuía entre ellas los sectores del Universo. Con el fin de poder proceder a este reparto, el jefe debía someterse a una prueba inaugural. Antes de ir a distribuir, las Insignias circulando por la tierra a la manera de un Sol *(tian dao)*, debía, para merecer el título de Hijo del Cielo y de Hombre Único, elevarse, muy erguido y confundido con el eje del mundo, sobre la Vía *(wang dao)* por la cual, en los instantes sagrados, el Cielo y la Tierra entran en comunión.[405] El *dao* se ha convertido en el emblema de un orden soberano después de haber representado primeramente el pivote –palo o *gnomon*– en torno del cual la sombra gira lo mismo que la luz.

*

Si tengo razón, y si *dao* (camino, vía central, *gnomon)* e *xing* (camino, elemento, στοιχεῖου) se explican conjuntamente a partir de la imagen de un pivote y de una circulación, se comprenderá fácilmente la más antigua de las sabias definiciones del *dao*. Es la que da el *Xizi* y que ya hemos encontrado:[406] *"yi yin gi yang zhi wei dao*", "un (aspecto) *yin*, un *(aspecto) yang*, aquí está el *dao*".

Ahora sabemos lo que hay que entender: "todo *yin*, todo *yang*, aquí está el *Dao*". El *dao* es un total constituido por dos aspectos que son también totales, por cuanto

se sustituyen enteramente *(yi)* uno al otro. El *dao* no es de ningún modo su suma, sino el regulador (no digo: la ley) de su alternancia.

La definición del *Xizi* invita a ver en el *dao* una totalidad, si cabe decirlo así, alternante y cíclica. La misma totalidad se encuentra en cada una de las apariencias, y todos los contrastes son imaginados sobre el modelo de la oposición alternante de la luz y de la sombra. Por encima de las categorías *yin* y *yang*, el *dao* desempeña el papel de una categoría suprema que es, al mismo tiempo, la categoría de poder, de total y de orden. Como el *yin* y el *yang*, el *dao* es una categoría concreta; no es un principio primero. Preside realmente los juegos de todas las agrupaciones de realidades actuantes; pero sin que se le considere como una sustancia ni como una fuerza. Desempeña el papel de un poder regulador. No crea en absoluto los seres: los hace ser como son. Regula el ritmo de las cosas. Toda realidad es definida por su posición en el tiempo y el espacio; en toda realidad está el *dao*, y el *dao* es el ritmo del espacio-tiempo.

En las concepciones registradas por el *Xizi* el conocimiento del *dao* se confunde con la ciencia de las ocasiones y de los sitios, de los que el arte adivinatorio da la clave. Aprendiendo a discernir las ocasiones propicias en cada caso particular, este arte desarrolla el sentido de la organización del mundo: hace conocer los detalles y el conjunto. Además, es el patrimonio del rey, del príncipe *(he)*, del hombre grande *(daren)* y del gentilhombre *(junzi)*.[407] Reyes, príncipes, hombres grandes y gentilhombres dirigen a las gentes de poco más o menos *(xiao ren)*, a las gentes humildes, ya que la ciencia adivinatoria les hace adquirir una sabiduría indistinta de la santidad: este saber actuante es el *dao*.

Se posee el dao, se puede ordenar el tiempo y el espacio, se sabe, se gobierna desde que se está iniciado en el juego de los emblemas adivinatorios. Estos emblemas, como se ha visto, agotan lo real. El orden del mundo abraza 11, 520 situaciones específicas designadas con la palabra *wu*, la cual se aplica a la vez a las cosas y a los emblemas.[408] Las 384 líneas de los hexagramas evocan concretamente, o más bien, suscitan el conjunto de las realidades aparentes, de las que son la realización emblemática. Cada línea connota por sí sola un lote de estas realidades: 24 o 36, según sea débil o fuerte, *yin* o *yang*. Cada línea tiene, pues, el valor de una rúbrica emblemática. Sin embargo, en sí misma no es cortada o continua, más que el símbolo más sencillo del *yin* o del *yang*, de lo par o de lo impar; pero se encuentra definida y singularizada por el lugar que ocupa en un hexagrama determinado. Sólo, pues, su sola *situación* en el conjunto de los emblemas especifica los atributos de cada una de estas categorías concretas que son las 192 líneas *yang* y las 192 *líneas yin*. Estos atributos se revelan cuando se examina el lugar que la línea ocupa en uno de los 64 hexagramas. Se procede a este examen bien considerando sucesivamente las líneas vecinas de un mismo hexagrama, bien comparando dos líneas homólogas o dos hexagramas. Se ve entonces un emblema sustituir a otro emblema, cosa que se expresa diciendo: cuando dos líneas, una débil y otra fuerte, cambian sus puestos, se produce *(cheng)* una sustitución *(bian hua)*.[409]

Este paso de un símbolo a otro, que se considera como una sustitución, es el índice, o más exactamente, es el signo activo, la *señal* de una *mutación (yi)* que se efectúa en el curso real de las cosas. "Producciones alternantes *(cheng cheng),* he aquí lo que son las mutaciones".[410] Esta fórmula aspira a dar a entender que cada una de las apariencias que se puede ver realizadas es el

producto *(cheng)* de la apariencia que ella misma debe producir *(cheng)*. La idea sabia de la mutación descansa en representaciones análogas a las que hemos analizado a propósito de la alternancia de las formas (animales) bajo la acción alternada de las categorías *yin* y *yang*.[411] No son ya las cosas las que cambian: es el espacio-tiempo, y les imprime su ritmo. La palabra *hua,* que sirve para anotar las alternancias de las formas (y que designa, también, las mutaciones reales operadas por los magos: *hua ren)* figura en la expresión *bian hua,* que sirve para expresar la substitución de un símbolo adivinatorio por otro símbolo adivinatorio. El término *bian* da por sí solo idea de una transformación cíclica. El *Xizi* lo emplea para expresar la alternancia de aspectos de los que una puerta, hecha para abrirse y cerrarse, puede dar una idea.[412] Esta alternancia es la que para los adivinos viene a constituir el *dao*.

Así, en la lengua técnica de la adivinación, la palabra *dao* expresa la regla esencial que se encuentra en el fondo de toda mutación –mutación real como mutación de símbolos por cuanto preside globalmente el conjunto de las mutaciones. El *dao* aparece, desde entonces, como el *principio de orden* que preside a la vez la producción –por vía de la alternancia– de las apariencias sensibles y la manipulación –por vía de la sustitución– de las rúbricas emblemáticas que señalan y suscitan las realidades. Es, al mismo tiempo (ya que no hay motivo para hacer distinciones entre el orden técnico, el orden real y el orden lógico), el *poder de regulación* que se obtiene manipulando los emblemas, el *saber eficaz* que preside las sustituciones de símbolos, el *orden* activo que se realiza, por perpetuas mutaciones, en la totalidad del universo. Estas mutaciones se hacen siempre, reales o simbólicas, sin cambio real, sin

movimiento, sin quebranto. Los autores chinos insisten en el sentido de la palabra *yi* (mutación), que evoca la idea de "facilidad" y excluye la de trabajo. Las realidades, los emblemas se *mudan*, y se les *muda* sin que por eso se les gaste, y sin que por eso se gaste ninguna clase de energía.

*

El pensamiento mítico –y con él las diferentes técnicas que se emplean en ordenar el mundo– está penetrado de la creencia de que las realidades son suscitadas por los emblemas. El trabajo de reflexión proporcionado por los teóricos del arte adivinatorio ha conducido, dándole un giro sistémico, a reforzar esta disposición del espíritu chino. Concibiendo el *dao* como un principio de orden que rige indistintamente la actividad mental y la vida del mundo, se admite uniformemente que los cambios que se pueden comprobar en el curso de las cosas son idénticos a las sustituciones de símbolos que se producen en el curso del pensamiento.

Una vez admitido este axioma, ni el principio de causalidad ni el principio de contradicción podían ser llamados a tomar el papel de principios directores, esto no porque el pensamiento chino se complazca en la confusión, sino, muy al contrario, porque la idea de *orden*, la idea de un orden eficaz y total, lo domina, reabsorbiendo en sí la noción de causalidad y la noción de género. Cuando se parte de las ideas de mutación y de virtud eficaz, no hay ninguna razón para concebir una lógica de la extensión o una física experimental, y se conserva la ventaja de no obligar, imaginando parámetros, a quitarles al tiempo y al espacio su carácter concreto.

La idea de mutación quita todo interés filosófico a un inventario de la naturaleza en el que fuera el caso constituir series de hechos distinguiendo antecedentes y consecuencias.

En vez de comprobar sucesiones de fenómenos, los chinos registran alternancias de aspectos. Si se les aparecen ligados dos aspectos, no es a la manera de una causa y de un efecto: les parecen apareados como lo son el derecho y el revés, o para utilizar una metáfora consagrada desde los tiempos del *Xizi,* como el eco y el sonido, o también, la sombra y la luz.[413]

La convicción de que el *todo* y cada una de las totalidades que lo componen tienen una naturaleza cíclica y se resuelven en alternancias, domina de tal suerte el pensamiento que sobre la idea de sucesión se alza siempre la de interdependencia. No se verá, pues, ningún inconveniente en las explicaciones retrospectivas. Tal señor no puede, en vida, obtener la hegemonía por cuanto, después de su muerte, se nos dice, se le han sacrificado víctimas humanas.[414] El fracaso político y los funerales nefastos son aspectos solidarios de una misma realidad, que es la falta de virtud del príncipe, o más bien, lo son de los signos equivalentes.

Lo que se complacen en registrar no son las causas y los efectos, sino, importando poco el orden de aparición, las manifestaciones concebidas como singulares, aunque injertadas en una misma raíz. Igualmente expresivas, parecen sustituibles. Un río que se agota, un monte que se derrumba, un hombre que se transforma en mujer... anuncian el próximo fin de una dinastía.[415] Son estos cuatro aspectos de un mismo acontecimiento: desaparece un orden caduco, dejando el puesto al orden nuevo. Todo merece ser anotado, a título de signo precursor o como confirmación de un signo (o de una serie de signos), pero nada invita a investigar una causa eficiente.

Cuando se establece una relación, no se piensa jamás en *medir* los términos puestos en relación. No son los fenómenos lo que se considera, y no hay que considerar su orden de tamaño. Sólo se trata de señales para las cuales

las valuaciones cuantitativas de dimensión o de frecuencia importan poco. Los signos precursores más útiles son los más singulares, los más tenues, los más raros, los más furtivos. Un pájaro que destruye su nido[416] proporciona el índice (físico y moral) de un trastorno del Imperio cuya gravedad es extrema, puesto que el sentimiento de piedad doméstica falta incluso entre los animales más humildes. Las menores apariencias merecen, pues, ser catalogadas, y las más extrañas tienen mayor valor que las más normales. El catálogo no tiene por objeto hacer descubrir las secuencias: se prepara con la intención de hacer aparecer solidaridades. En vez de considerar el curso de las cosas como una continuación de fenómenos susceptibles de ser medidos, y después puestos en relación, los chinos no ven en las realidades sensibles más que una masa de señales concretas. La tarea de formular el repertorio incumbe no a los físicos, sino a los analistas: la Historia ocupa el lugar de la Física –como ocupa el lugar de la Moral.[417]

Lejos, pues, de pretender aislar los hechos de las condiciones de tiempo y de espacio, los chinos sólo los consideran como signos que revelan las cualidades propias de tal tiempo y de tal espacio. No piensan en registrarlos relacionándolos con un sistema uniforme e inmutable de señales. Tratan de no olvidar nada que pueda revelar su *valor local.* Los emplean para anotar las indicaciones de tiempo, de espacio, de medida que corresponden a una era definida del mundo, a un sector o a una rúbrica determinada.[418] Multiplican los sistemas de clasificaciones y luego multiplican las superposiciones de estos sistemas. Evitan todo lo que se haría comparable y no se entregan más que a lo que parece sustituible. Huyen de lo que en las indicaciones de medida, conduciría a medir por unidades abstractas. Los números les sirven menos para adicionar unidades iguales entre sí que para

representar concretamente, para describir y situar, para llegar, finalmente, a sugerir la posibilidad de mutaciones que justifiquen la identidad o la equivalencia de los emblemas numéricos. El principio es identificar refiriendo a las rúbricas sin abstraer ni generalizar, y más bien singularizando, aunque reservando, sin embargo, gracias a las polivalencias emblemáticas, amplias posibilidades de sustituciones. Las solidaridades concretas importan infinitamente más que las relaciones abstractas de causa o efecto.

El saber consiste en constituir colecciones de singularidades evocadoras. El jardín del rey o su parque de caza deben contener todas las curiosidades animales y vegetales del universo. Las que nadie ha podido encontrar figuran, asimismo, realmente: esculpidas o dibujadas. Las colecciones tienden a ser completas, sobre todo en monstruosidades, porque se reinen menos para conocer que para poder, y las colecciones más eficaces no están hechas de realidades, sino de emblemas. Quien posee el emblema, obra sobre la realidad. El símbolo ocupa el lugar de lo real. Se preocupan, pues, de las realidades y de los hechos, no para señalar secuencias y variaciones cuantitativas, sino para poseer y tener a disposición rúbricas emblemáticas y tablas de recurrencias constituidas pensando inicialmente en las interdependencias de símbolos.

Cuando una apariencia concreta parece *evocar* otra apariencia, los chinos piensan estar en presencia de dos signos coherentes que se evocan por un simple efecto de resonancia:[419] los dos son testimonio de un mismo estado, o mejor, de un mismo aspecto del universo.

Cuando una apariencia se cambia en otra apariencia, esta mutación vale como una señal a la que otras señales deben responder al unísono. Indica el advenimiento de una nueva situación concreta, la cual supone un conjunto

indefinido de manifestaciones coherentes. En cuanto a la manera en que se opera esta sustitución, que no es un cambio, se sabe que toda mutación alcanza el Total, y es, en sí, total. No hay que buscar ninguna medida común entre dos emblemas que atestiguan dos aspectos concretos del conjunto del mundo. La consideración de las causas segundas no ofrece interés: carece de aplicaciones. Lo que da cuenta de todo el detalle de las apariencias no es en absoluto un detalle de causas, es el *dao*.

El *dao* no es en sí mismo una causa primera. No es más que un *total eficaz*, un centro de responsabilidad, o también, un medio responsable. No es de ningún modo creador. Nada se crea en el mundo, y el mundo no ha sido creado. Los héroes que más se parecen a demiurgos se limitan a ordenar el universo.[420] Los soberanos son responsables del orden del mundo, pero ellos no son los autores. Cuando tienen *eficacia*, consiguen, en un área y durante una era determinadas –determinadas en función de su autoridad– mantener un orden de civilización del que es solidario el orden de las cosas. El *dao* no es más que la sublimación de esta *eficacia* y de este *orden*. Para dar una regla de la acción y para hacer el mundo inteligible, no hay necesidad de distinguir las fuerzas, las sustancias, las causas, y de embarazarse con problemas que entrañan las ideas de materia, de movimiento y de trabajo. El sentimiento de la interdependencia de las realidades emblemáticas y de sus realizaciones aparentes es suficiente en sí. Invita a reconocer solidaridades y responsabilidades. Dispensa de concebir una *causa*, pero también de investigar las causas.

Estas disposiciones de su pensamiento no han impedido a los antiguos chinos dar pruebas de grandes aptitudes mecánicas: la perfección de sus arcos y de sus carros da testimonio de ello. Pero he aquí cómo imaginan la marcha de una invención. Cuando uno de sus filósofos

quiere explicar la invención de la rueda, afirma que la idea ha sido proporcionada por las semillas volantes que se arremolinan en el aire.[421] Rebelde a las explicaciones mecánicas, el pensamiento chino no trata de ejercitarse en un dominio que sería el del movimiento y el de la cantidad. Se acantona obstinadamente en el mundo de emblemas que no quiere distinguir del universo real.

Para informarse sobre el universo, basta formular el repertorio de las señales. Pero si una realidad singular corresponde a cada emblema, cada emblema posee un poder de evocación indefinido. Por una especie de efecto, suscita multitud de realidades y de símbolos sustituibles. Esta virtud contagiosa de los emblemas difiere radicalmente de una participación de las ideas. No cabe imaginar límites a la conveniencia de los diversos símbolos. No se advierte, por consiguiente, ninguna ventaja en clasificar las ideas o las cosas por géneros y por especies. No pudiendo, desde entonces, recibir un sentido relativo, el principio de contradicción carece por tanto de empleo.

En vez de clasificar conceptos, los chinos se esforzaban en ordenar las realidades, o más bien, los emblemas, que parecen más reales, puesto que se les estima más eficaces –y se esforzaban por ordenarlos, teniendo en cuenta su eficacia, en un orden jerárquico.

La distinción entre *lo mismo* y *lo otro* está supeditada a la antítesis de lo *equivalente* y lo *opuesto*. Las realidades y los emblemas se suscitan por simple resonancia cuando son equivalentes; se producen rítmicamente cuando son opuestos. El mundo y el espíritu obedecen simultáneamente a una regla única, que parece, desde luego, apoyarse en dos fórmulas. Son, no lo semejante produce lo semejante y lo contrario sale de lo contrario, sino: lo equivalente se alinea con lo equivalente y lo opuesto responde a lo opuesto. Estas dos fórmulas, que no implican más la idea de género

que la idea de causa, expresan un mismo sentimiento: cada una de las apariencias del universo o de los pasos que da el pensamiento resultan, como el mismo universo, de la interdependencia de dos aspectos complementarios.

El *yin* y el *yang* no se oponen a la manera del ser y el no-ser, ni aun a la manera de los dos géneros. Lejos de concebir una contradicción, entre dos aspectos *yin* y *yang*, se admite que se complementen y se rehacen *(cheng)* uno al otro, tanto en la realidad como en el pensamiento. En la multiplicidad de las apariencias, unas (las que pueden manifestarse simultáneamente), ligadas por una solidaridad simple y distante, son equivalentes *(tong)* y se contagian sin confundirse; las otras (las que contrastan juntas) se oponen, pero son unidas por una interdependencia de comunión que hace manifiesta su sucesión cíclica *(cheng cheng)*. Los chinos pueden eludir confiar al principio de contradicción el oficio de ordenar la actividad mental. Atribuyen esta función al principio de la armonía *(he:* unión armónica) de los contrastes. El orden eficaz que rige el pensamiento y la acción está hecho de contrastes, pero excluye la posibilidad de contrarios, tanto en el sentido absoluto como en el relativo. No hay por qué constituir géneros y especies. El orden se realiza constituyendo agrupaciones de emblemas que tienen valor de rúbricas activas. Todas estas rúbricas se relevan (haciendo alternar los diversos elementos su reinado, lo mismo que el *yin* y el *yang):* las clasificaciones más detalladas sólo sirven para traducir un sentimiento más complejo del orden y un análisis (más desarrollado, sin convertirse jamás en abstracto) de las realizaciones rítmicas de este orden en un espacio y un tiempo enteramente compuestos de partes concretas.

La representación que se hacen los chinos del universo no es monista, ni dualista, ni siquiera pluralista. Se inspira en la idea de que el *todo* se distribuye en agrupaciones

jerarquizadas en las que se reencuentra enteramente. Estas agrupaciones sólo se distinguen por el poder de la eficacia que les es propia. Ligadas a espacios-tiempos, jerarquizados tanto como singularizados, difieren, si cabe decirlo así, por su tono, y más aún, por su tensión; se ven en ellas realizaciones más o menos complejas, más o menos diluidas, más o menos concentradas de la eficacia. El saber tiene por objeto, primero y último, un plan de arreglo del universo que parece deber realizarse gracias a una distribución jerárquica de rúbricas concretas. Así como se abstienen de pensar conceptuosamente por géneros y por especies, los chinos no tienen ninguna afición al silogismo. ¿Qué valdría, por lo demás, la deducción silogística para un pensamiento que rehúsa privar al espacio y al tiempo de su carácter concreto? ¿Cómo afirmar que Sócrates, siendo hombre, es mortal? En los tiempos que vendrán y en otros espacios, ¿es seguro que los hombres mueren? Se puede decir, por lo contrario: Confucio ha muerto, luego yo moriré: hay poca esperanza de que nadie merezca una suerte de vida más grande que el más grande de los sabios. La lógica china es una lógica del orden o, si se quiere, una lógica de la eficacia, una lógica de la jerarquía. El razonamiento preferido de los chinos ha sido comparado al sorites;[422] pero, salvo en algunos dialécticos[423] y los primeros daoístas, que aspiraban a obtener de la antigua idea de *total* la noción de infinito o, por lo menos, de indefinido,[424] este razonamiento no se resuelve en una cadena de condiciones; tiende a hacer manifiesta la circulación de un principio de orden a través de realizaciones diversas, más o menos perfectas, y por consiguiente, jerarquizables, de esta totalidad que debe hallarse en cada una de sus manifestaciones.[425] Prescindiendo de razonamientos inductivos o deductivos, los chinos se esfuerzan por poner orden en el pensamiento de la misma manera que lo introducen en

el mundo, es decir, en la sociedad. Dan a sus emblemas y a sus rúbricas una disposición jerárquica por la cual se expresa la autoridad propia de cada uno de ellos.

Ni el principio de contradicción ni el de causalidad poseen el imperio atribuido a las reglas directrices. El pensamiento chino no les desobedece sistemáticamente; tampoco experimenta la necesidad de atribuirle una dignidad filosófica. Los chinos se dedican a distinguir como se consagran a coordinar. Pero antes que aislar por abstracción los géneros y las causas, buscan establecer una jerarquía de las *eficacias* o de las *responsabilidades*. Las técnicas del razonamiento y de la experimentación no les parecen merecer tanto crédito como el arte de registrar concretamente los signos y de formular el repertorio de sus resonancias. No tratan de representar lo real concibiendo relaciones y analizando mecanismos. Parten de representaciones complejas y conservan un valor concreto en todos sus emblemas, incluso en las rúbricas cardinales. Estos emblemas y estas rúbricas les sirven para estimular la meditación y despertar el sentido de las responsabilidades y de las solidaridades. En fin de cuentas, conciben el mundo como si estuviera reglamentado por un protocolo y pretenden arreglarlo a la manera de un ceremonial. Su moral, su física y su lógica no son más que aspectos de un saber actuante, que es la *etiqueta*.

Cuando meditan sobre el curso de las cosas, no buscan determinar lo general ni calcular lo probable: se obstinan en fijar lo furtivo y lo singular. Pero al hacer esto tienden a captar los índices de las mutaciones que afectan al total de las apariencias, por cuanto no se entregan al detalle más que para penetrarse del sentimiento del orden.

Por el hecho de moverse en un mundo de emblemas y de atribuir una plena realidad a los símbolos y a las jerarquías de símbolos, el pensamiento chino se

encuentra orientado hacia una especie de racionalismo convencional o escolástico. Pero, por otra parte, está animado de una pasión empírica que lo predispone a una observación de lo concreto y que lo ha conducido sin duda a fructuosas observaciones.[426] Su mayor mérito consiste en no haber separado jamás lo humano de lo natural, y haber concebido siempre lo humano pensando en lo social. Si la idea de la *ley* no se ha desarrollado, y si, por consiguiente, la observación de la naturaleza ha sido abandonada al empirismo, y la organización de la sociedad, al régimen de los compromisos, la idea de *regla*, o mejor, la noción de *modelos*, al permitirles a los chinos conservar una concepción flexible y plástica del orden, no les ha expuesto en absoluto a imaginar por encima del mundo humano un mundo de realidades trascendentes. Penetrada plenamente de un sentimiento concreto de la naturaleza, su sabiduría es resueltamente humanista.

Notas

1 [69]b, p. 35.

2 *La civilización china,* p. 233.

3 *Heu Han chu,* 115; *Huainanzi,* 4.

4 *Huainanzi,* 4: *Song chu,* 27; *Kuo gu,* 8; [55], p. 258.

5 *Liezi,* [143], p. 141.

6 *La civilización china,* p. 310.

7 Consúltese sobre este asunto a Biot, *Astronomie chinoise;* d'Oldenberg, *Nakshatra und-Sie*; de Saussure, [118]; Maspero ([93], pp. 607 y ss.); Rey, *La science orientale,* pp. 333 y ss.

8 *Jiezi fan lu,* 7.

9 *Chan hai king,* 12; [55], p. 405, nota 2.

10 *La civilización china*, p. 286. .

11 Esta palabra entra en la expresión *fang che* = mago, brujo.

12 *La civilización china,* p. 278.

13 Véase más adelante (lib. III, cap. II).

14 [16], pp. 451 y ss.

15 [54], p. 55; [55], p. 233.

16 [55], pp. 245 y ss.; pp. 257 y ss.

17 [55], p. 249; [54], p. 52; *Liji,* [100], I, p. 726.

18 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* I, pp. 242-3; *Zhi li,* [7], I, p. 201 y notas.

19 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* I, p. 247; *La civilización china,* p. 297.

20 [55], pp. 231 y ss.

21 *Kuo yu* 1. *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* I, pp. 251 y ss.; pp. 74 y ss. *Zhi li,* [7], pp. 167 y 276.

22 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* I, p. 62.

23 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* I, pp. 79, 62; [55], pp. 249 y ss.

24 A una dinastía decadente corresponde un espacio perturbado.

25 *La civilización china,* pp. 18 y ss., pp. 41-2, 53.

26 Acerca del empleo litúrgico del tiempo, véase [59], pp. 34 a 46.

27 [59], p. 35.

28 [55], p. 286 y ss.

29 [55], pp. 238 y ss. Las márgenes del universo forman una especie de espacio inactual que corresponde a los tiempos mitológicos; *este mundo no humanizado* está fuera del tiempo histórico. (Véase Libro III, cap. I.)

30 *La civilización china*, p. 453.

31 [16], p. 462.

32 *La civilización china,* p. 373; [55], pp. 21 y ss.

33 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* Introducción, pp. cxliii y ss.; *La civilización china,* 11. Véase más adelante, Lib. II, capítulo IV.

34 [55], pp. 241 y ss.

35 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* I, pp. 58 y ss.

36 [55], pp 116 y ss.; *La civilización china,* p. 446.

37 *Yueling, Liji,* [100], p. 371.

38 *Ibíd*. pp. 303 y 402.

39 [55], pp. 262 y ss.

40 [55], p. 254.

41 [55], pp. 241 y ss.; páginas 250 y ss.; pp. 257 y ss.

42 [55], pp., 243-4, 248.

43 [55], pp. 245, 248, 268.

44 [55], p. 270.

45 [55], p. 271; *La civilización china,* p. 231.

46 *La civilización china,* pp. 242 y ss.

47 *La civilización china,* pp. 234 y ss.

48 [55], pp. 305 y ss.

49 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, III., p. 400.

50 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* I, p. 49; *Yijing,* [50], pp. 365 y 368 [5 × 366 = (384 × 2) + (354 × 3) = 7 68 + 1062 = 1830].

51 Y tal vez (también) a las seis jornadas próximas a cada uno de los dos solsticios. *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, 320 y ss. *Yueling,* 5° y 11° meses.

52 [55], pp. 330 y ss.; pp. 470, 476.

53 O a los meses novena y tercero.

54 [55], pp. 327 y ss. *La civilización china,* pp. 181 y ss.; pp. 234 y ss.

55 [52], pp. 178 y ss.

56 [54], p. 16. *La civilización china,* p. 198.

57 *La civilización china,* pp. 38 y 239. "Diez mil años" es un equivalente de "hijo del cielo". Estas dos expresiones *designan* al soberano.

58 Recordemos que no ha llegado ningún fragmento (en el que se encuentre una preocupación filosófica) que pueda ser estimado sensiblemente anterior al siglo v.

59 [79], y (a continuación) [134], p. 15, y [124], p. 15.

60 [93], pp. 482-3. Ideas bastante diferentes y que parecen inspirarse en otra interpretación son expresadas en las páginas 273 y ss. de la misma obra. Comp. [42], p. 127.

61 [93], p. 483, nota 1, y pp. 499 y ss.

62 *Qian Hanshu,* 30, p. 15b.

63 Este tratado, el *Yueling* (cf. *Liji* [100], I, pp. 330 y ss.), nos ha llegado en tres ediciones conservadas par el *Lu che Jiezi, Huainanzi* y el *Li ki.*

64 Este tratado, el *Xizi,* es un apéndice del manual adivinatorio llamado *Yi-King* (cf. *Yijing,* [50], pp. 348 y ss.). Comp. los *Prolegómenos* de Legge (*ibíd.*, pp. 26 y ss.; pp. 36 y ss.), y [93], p. 480.

65 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, pp. 301 y ss. [143], p. 321.

66 *Mozi,* 7. Cf. [36], p. 324. Maspero sostiene que los autores del *Xizi* son los inventores del *yin* y del *yang*; así admite (puesto que el *Xizi* se juzga posterior a la obra de Mozi) que este pasaje está interpolado, sin dejar de reconocer que forma parte de un capítulo de esta obra estimada auténtica.

67 *Shijing,* [100], p. 35.

68 *Ibíd.,* pp. 39, 159, 254.

69 *Ibíd.,* p. 144.

70 *Shijing,* [100], p. 165.

71 *Ibíd.,* p. 197.

72 *Ibíd.,* p. 161.

73 *Ibíd.,* p. 78.

74 *Ibíd.,* p. 161.

75 *Ibíd.,* pp. 185, 190; *La civilización china*, pp. 177 y 198.

76 *Ibíd.,* pp 23, 104, 143, 202, 324; [52], p. 246. nota 1.

77 *Ibíd.,* pp. 349 y 463.

78 *Ibíd.,* p. 362. *La civilización china,* p. 278. Obsérvese que el pasaje del *Shijing* en que se trata de esta inspección establece la antigüedad de las prácticas de las que ha salido el famoso arte chino de la *geomancia.* La geomancia *(fong chuei)* tiene por objeto determinar el valor de los sitios considerando las aguas corrientes *(chuei)* y las corrientes aéreas *(fong);* éstas son siempre puestas en relación con las montañas: se advierte fácilmente el interés que podían tener términos como *yin* y *yang,* cuyo primer sentido parece ser *hubac* y *adret.* Nótese también que la inspección de las sombras y la luz está expresada en este pasaje con la palabra *king.* Esta misma palabra significa *gnomon* y está emparentada, tanto por la grafía como por la pronunciación, con la palabra *king:* capital.

79 *La civilización china,* 278.

80 [113], pág. 482. Este hecho –desconcertante para ellos– debía de haber sido señalado por los intérpretes que atribuyen al autor del *Xizi* la invención de un sistema *metafísico,* cuyo centro formarían las nociones de *yin* y *yang*. Estos intérpretes, en cambio, no vacilan en suponer que estos términos son el tema de dos frases en las que el autor del *Xizi* no los menciona. Maspero tuvo el cuidado, al traducir estas dos frases, de poner entre paréntesis las palabras *yin* y *yang,* que el texto chino no contiene, pero que no vacila*, por la fe de los glosadores,* en restituir.

81 *Yijing,* [50], p. 35.

82 *Yijing.* [50], p. 349.

83 Tal es la interpretación tradicional recogida por las glosas. Obsérvese el carácter sexual de estas representaciones. Tendremos que volver sobre este punto.

84 *Yijing* [50], p. 372.

85 El *Guicang,* según la tradición, era el libro adivinatorio de los Yin (conservado por los príncipes de Song, sus descendientes); el *Yijing,* el libro de los Tchou, sucesores de los Yin.

86 El *Yijing* está casi desprovisto de temas míticos: de aquí su favor en la escuela de moralistas que invoca a Confucio, y por consiguiente, su conservación.

87 *Qian Hanshu,* 30, p. 15b.

88 [55], pág. 253. Se podría traducir: el Valle de Yang.

89 *Zhuangzi,* [143], pág. 383.

90 *Ibíd.,* pág. 321.

91 [55], pp. 435 y ss.

92 Obsérvese que, lo mismo que la sustancia (= alimento), el ritmo es evocado con ayuda de una imagen proporcionada por la bebida. Véase, más adelante, libro III, cap. III.

93 No sólo las ideas de ritmo y de sustancia están confundidas, sino también la oposición entre los términos antitéticos que se imagina a la vez en el tiempo y en el espacio, implican la idea de una yuxtaposición como la de una alternancia. Ya he indicado el parentesco de las ideas de *bian* (evolución cíclica) y de *tong* (interpretación).

94 *He* y *tiao* evocan la idea de una armonía a la vez musical y sustancial-alimenticia, cuya imagen es el caldo. Cf. *La civilización china,* p. 299.

95 Este es un punto a explicar. Ya lo intentaré, libro II, pp. 97 y ss.

96 Nótese que la expresión *he diao* (las mismas palabras a la inversa) significa: "Armonizar y poner de acuerdo (los sabores primordiales que componen el alimento)". El ritmo y la sustancia son objeto de una intuición global, indistinta.

97 *Mozi,* 7.

98 La palabra *jie* significa "articulación, juntura", y evoca la imagen de un *nudo de bambú.* Designa el instrumento que se emplea para llevar el *compás (el Rey hace concertar el yin y el yang llevando el compás de las cuatro estaciones)* y las divisiones del tiempo que sirven para ritmar el curso de las estaciones. Es también el emblema de la lealtad y de la castidad, y, para decirlo brevemente, de la medida. Los diversos aspectos concretos de la noción de medida parecen implicar todos una imagen musical que parece ligada a la representación de un instrumento (de bambú) *medido* por el número de sus *articulaciones.*

99 La lluvia y el rocío proporcionan temas poéticos que sirven de emblemas a ciertos términos del año. La lluvia y el rocío se oponen. La idea de lluvia está ligada a representaciones de naturaleza femenina *(yin);* el rocío despierta la idea de la beneficencia principesca (varón, *yang).* Se observará que el *yang* se opone a la lluvia *en la lista de los cinco signos proporcionada por el Hongfan (Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* IV, p. 228) (lo que, por otra parte, demuestra: 1°, que *"la teoría" del yin y del yang es conocida de los redactores del Hongfan*; 2°, *que, para ellos, el yin y el yang son categorías concretas.* Cf. *infra* Libro II, cap. IV y libro III, cap. II.

100 El más interesante es el Xihe. La tradición quiere que el mayor de los Xi y el mayor de las He, astrónomos en jefe que doblan al soberano, hayan sido destinados uno, al *yin*, y el otro, al *yang*. *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* pp. 43-44 y nota 1; [55], p. 253. Véase, más adelante, libro II, cap. III.

101 Transcribo sin poner mayúsculas: no se trata de la oposición de dos principios, sino del contraste de dos aspectos.

102 Una de las tradiciones relativas a los símbolos que emplean las técnicas adivinatorias (símbolos que el *Yijing* representa gráficamente por medio de líneas plenas y continuas o huecas en el centro) quiere que los adivinos se hayan servido de fichas, una de cuyas caras permanecía intacta y, sin duda, abombada *(yang*=varón=saliente), y la otra estaba hueca *(yin*=hembra=hueco). La mejor traducción de la fórmula del *Xizi,* en términos adivinatorios, sería, pues, "una *(vez la cara) yin*, una *(vez la cara) yang".*

103 *La civilización china,* pp. 12, 18, 21, 23, 42, 52, 452.

104 *Liji,* [100] pp. 345, 348, 377, 382.

105 *Pequeño Calendario de los Xia. Da Tat li ki,* 47.

106 [52], pp. 53 y ss.

107 Cf., anteriormente, p. 83.

108 *Da Dai Liji*, 47.

109 *Yueling* y *Calendario de los Xia.*

110 *Yueling* y *Calendario de los Xia.* Cf. *Wang Zhi, Liji,* [100], I, pp. 283, 332, 310 y 389.

111 [52], p. 54.

112 *Shijing,* [100], p. 160; [52], p. 56. *La civilización china,* p. 200.

113 [52], p. 184; *Liji,* [100], II, pp. 652 y ss. El perro es un animal *yang.*

114 [52], p. 181; [55], pp. 305 y ss.

115 *La civilización china,* pp. 198 y ss.; p. 298.

116 Son las residencias de los muertos (Cf. [58], pp. 15 y ss.). La estación del descanso es la estación de los muertos (Cf. [55], pp. 321 y ss.). Los filósofos hacen de esta estación *yin* la estación de la muerte, y del *yin*, el símbolo de las energías destructoras.

117 [58], pp. 15 y ss. *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 305.

118 [55], pp. 570 y ss. *Calendario de los Xia,* 10° mes.

119 *Zhuangzi,* [143], p. 369. Este precepto es glosado con la fórmula: "Un (tiempo de) elevación, un (tiempo de) descendimiento". Zhuangzi dice poco después: "Una (vez en) alto, una (vez) abajo".

120 *Yijing,* [50], p. 393. La expresión "diez mil seres" (más exactamente: los diez mil –la totalidad de las– realidades emblemáticas) designa las 11,520 realidades *yin* o *yang* representadas en los 64 hexagramas adivinatorios.

121 Véanse acerca de este punto las afirmaciones categóricas de De Groot (*Fêtes d'Émouy,* p. 745 de la traducción francesa). Una moda más reciente consiste en hallar en todas partes, hasta en los caracteres de escritura, representaciones fáciles (por ejemplo Karlgren, *Some fecundity symbols in ancient China, Bulletin of the Museum of Far Eastern antiquities,* nº 2, Estocolmo, 1930). Los temas sexuales abundan en la literatura china. En cambio, no hay ninguna razón para creer que los chinos hayan pensado jamás en divinizar el sexo. En todo caso, se han abstenido de oponer el *yin* y el *yang* realizándolos uno como un principio femenino y el otro como un principio masculino.

122 [93], pp. 480 y ss.; pp. 270 y ss.

123 [52], p. 79; *La civilización china,* pp. 207, 219 y ss.

124 *La civilización china,* pp. 182 y ss.

125 *Guangzi,* 3; [52], p. 132.

126 *La civilización china,* p. 406.

127 *Shijing,* [100], p. 78.

128 [52], pp. 244 y ss.

129 [52], pág. 43. Las dos fórmulas son intercambiables: las dos sirven para señalar el ritmo universal así como el ritmo social. La iniciativa atribuida al *yang*, así como a los muchachos, es el indicio de la primacía que la adopción de una organización agnaticia ha hecho atribuir a los varones. Se observará que antiguamente la iniciativa para el matrimonio correspondía a las muchachas: la fórmula clásica de la acción alternada del *yin* y del *yang* evoca en primer lugar el "aspecto *yin*".

130 [52], pp. 92, 146 y ss.; pp. 261 y ss.; *La civilización china,* p. 194.

131 [52], pp. 244 y ss.

132 Véase en sentido contrario [93], p. 482.

133 Su concepción está dominada por la idea del *turno:* el padre es *yang*; pero el hijo, *yin* frente a su padre, es *yang* frente a sus propios hijos. El ministro es *yin* y se convierte en *yang* cuando sucede y toma el nombre de soberano. Si se dice que el *yin* es un principio de muerte y de castigo *(xing)* y el *yang* un principio benéfico *(de)* es porque uno expresa la virtud del jefe y el otro la del ministro. Ministro y jefe forman una pareja. Cf. [55], pp. 117-421.

134 *La civilización china,* pp. 191, 242 y ss.

135 [52], pp. 272 y ss.

136 En el sentido lógico de la palabra.

137 Según Chavannes, "en China ha brillado con vivo resplandor, como la doctrina pitagórica, una filosofía de los números". Seguramente es más fácil presumir el brillo de esta "filosofía" que determinar la influencia y captar los principios. Las observaciones que me he dedicado a recoger desde hace buen número de años me permiten, a lo más, presentar algunos datos sobre la actitud de los chinos respecto a los números. Yo no mezclaré ninguna hipótesis, o investigación de origen –cuestión prematura–; incluso sin indicar ninguna aproximación, me atendré a las ideas chinas. He tratado de interpretar éstas abordando diversos asuntos (cuestiones de los sitios, de los elementos, de los emblemas adivinatorios, de los tubos musicales…) escogidos con arreglo a la importancia, que los chinos les atribuían y que tienen, en efecto. Tenía que descubrir los hechos y el orden histórico de los hechos, y tenía, además, que mostrar cómo se les puede descubrir. Tenía, también, que interpretarlos en nuestra lengua, que se presta mal a expresar las concepciones chinas. No he de excusarme por la minuciosidad de los análisis y la longitud de un capítulo en el que debía explicar uno de los rasgos fundamentales del pensamiento chino, a saber: un extremado respeto a los símbolos numéricos, que se combina con una indiferencia extremada por toda concepción cuantitativa.

138 Remitirse acerca de este punto a la discusión instituida par A. Rey, pp. 389 y ss. de la *Science orientale.*

139 Los chinos cuentan comprendiendo los términos.

140 *Huainanzi,* 1. Cf. *Da Dai Liji,* 81.

141 Los días se cuentan con ayuda de un ciclo, hay diez soles.

142 Así, hay 12 lunas.

143 Se ve que los números sirven para realizar una cierta forma de inducción.

144 La equivalencia: 1 *(yi)* y cielo *(tian),* es tan perfecta que se escribe: *dian yi,* sin cópula. Por eso, debo escribir *(vale)* entre paréntesis.

145 Los signos del ciclo denario se llaman los diez tallos *(kan);* los de ciclo duodenario, las doce ramas *(zhi).* Aunque se opone *kan* a *zhi,* como el tronco a las ramas, *zhi,* lo mismo que *gan,* designa una pértiga plantada verticalmente. *Kan* o *zhi,* ramas o tallos, sirven para situar, para marcar posiciones (los geómetras se sirven de los signos denarios para marcar los ángulos de sus figuras); pero, tallos y ramas sirven también para comparar tamaños: *zhi* (rama) significa: *medir, contar, número, cantidad,* y la expresión *ruo kan (ruo* = tal; *kan* = tallo) quiere decir: *tal número, tanto o cuánto.*

146 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 305. Chavannes ha traducido erróneamente este *ren* por bondad.

147 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 308.

148 Todas estas imágenes se relacionan con una representación de la tierra-madre.

149 *Liji,* [100], 1, p. 342. El *Yueling* fija en el tercer día después del equinoccio los primeros ruidos del trueno y la proclamación por el heraldo provisto de la campanita con badajo de madera de las prohibiciones impuestas a las mujeres. Debo insistir sobre el valor ritual de las imágenes que los signos cíclicos evocan al decir de los intérpretes chinos: muchos sinólogos no han querido ver en estas interpretaciones más que pedantes juegos de palabras (Cf. *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 303, nota 1 y notas de las páginas siguientes).

150 [58], pp. 12 y ss. Véase *infra*, libro III, cap. II.

151 Véase libro II, caps. I, III y IV.

152 Véase más adelante, libro II, caps. I, III y IV.

153 Acerca de la significación de estas inversiones con cambios de atributos y de su relación con el tema de la hierogamia, véase, más adelante, libro II, cap. III.

154 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 325.

155 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 326.

156 Zi significa: orden, serie, puesto, *estación.* Los intérpretes reconocen en "los números" del calendario los emblemas de los sitios o de las posiciones astronómicas (o solares).

157 No he de tratar aquí (cuestión prematura) de la cuestión de origen (extranjero o chino) del sistema de las doce horas dobles (concebidas como encuadrando, cada una, una de las puntas de una rosa de doce direcciones). La mitología china admite la existencia real de 12 Lunas y de 10 Soles.

158 Para obtener 24 sitios con 10 + 12 signos cíclicos, se comienza por añadir 4 términos (asignados a las 4 direcciones de ángulo); después, se emplean los 12 signos duodenarios y solamente 8 signos denarios, formando los 2 signos denarios restantes un binomio siempre reservado al centro. Cf. *Huainanzi* 2 y [58], pág. 13, n. 2. Nótese que a la división en 24 orientes corresponde una división administrativa en 24 servicios (repartidos entre 4 direcciones) confiados a jefes designados con nombres de pájaros (estos pájaros, algunos por lo menos, figuran en las señales calendáricas). El jefe de estos servicios (fénix) preside el calendario. Cf. *Zuo zhuan,* [100], t. III, páginas 276-7 y [55], pág. 236 n. 1. Obsérvese que los 24 meses de 15 días se subdividen cada uno en 3 periodos de 5 días: a los 72 periodos de 5 días que componen

el año (360 = 72 × 5) son asignados 72 dichos de calendario, rúbricas concretas (Cf. [52], pág. 54). Existe otra repartición de los días del año en 30 (= 5 × 6) periodos de 12 días (Cf. [52], páginas 54 y 132, *Guangzi,* 14; [55], pág. 270, n. 1, y pág. 358, n. 1). En estos diversos arreglos se revela la *solidaridad de las clasificaciones* por 5 y por 6.

159 Nótese esta acción imbricada de 5, multiplicador de 12 (= 6 × 2) y de 6, multiplicador de 10 (= 5 × 2).

160 Junto a la exogamia territorial; pero se sabe (Cf. *La civilización china,* pp. 184 y 215, y [55], fin de la nota 2 de la p. 155) que debía existir una consonancia entre el dominio, el hábitat, el *sitio* y el *nombre.*

161 Se han utilizado los *Bazi* desde la época de los Tang, si no desde los tiempos de los Han. En todo caso, el *Zhi li* ([7], t. II. p. 307) muestra que antiguamente se tenía en cuenta, en los apareos, el año, el mes, el día del nacimiento y el *nombre personal.*

162 [55], p. 159. Este uso supone que el nombre personal (del que hay que informarse, pues es secreto) mantiene con el nombre de familia (conocido) una relación análoga a la que existe entre una esencia *(wu)* y una especie *(lei).* Los nombres de familia revelan una virtud *(de)* especifica *(lei)* susceptible de cuatro particularizaciones que (en razón de las ideas relativas a la reencarnación) parecen haber correspondido a un lote de cuatro nombres *(ming),* que distinguen cuatro generaciones sucesivas (Cf., libro II, cap. I; [55], pp. 386 y ss.). El nombre personal *(ming)* sitúa (en tal familia) la generación: expresa una *especie de categoría* (Cf. libro IV, cap. I).

163 Cf. *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* I, pp. 169, 175-6. La arqueología parece haber confirmado la tradición.

164 Cf. [55], p. 158. Los dos relatos provienen de obras análogas en cuanto a la fecha, inspiración y estilo.

165 Cf. [55], pp. 157 y ss. El principio ritual es que los espíritus no comen nada, sino lo que es (en razón de la naturaleza del oferente y de la ofrenda) de su especie *(lei).*

166 [55], p. 158.

167 Cf. *Tch' uen ts'ieu fan lu,* cap. 13. En un sacrificio hecho a la primavera (este), todo se dispone por 8 (por 7 el verano, por 9 el otoño, etc.), y si se quiere, por ejemplo, hacer llover habrá que hacer danzar a 8 danzantes, ofrecer 8 pescados, construir un cerro de 8 pies de lado, fabricar 8 dragones –uno grande (de 8 pies de longitud) + 7 pequeños (de 8⁄2 pies de longitud)–, etc.

168 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, pp. 308-9.

169 [58], pp. 1 y ss. 7, que equivale a *chen* (S-S-W) en este ejemplo, equivale, en el ejemplo precedente, a *si* (S-S-E). Unidos a un mismo

lote de emblemas, números diferentes (72, 12, 2, Cf. p. 103) pueden ser considerados como equivalentes; asimismo, un número puede, unido a dos lotes diferentes, cambiar de valor emblemático: esto no es más que una simple consecuencia de la concurrencia de los sistemas diversos de clasificación.

170 *Zuo zhuan,* [100], III, pág. 327. Extracto de un discurso atribuido a Yenzi, contemporáneo de Confucio.

171 Cf, anteriormente, pág. 85. Comp. *Yo ki,* en *Liji,* [100], IL, pág. 83. Estas correspondencias son establecidas bajo el imperio de los diversos sistemas de clasificación, particularmente del sistema de clasificación por 5.

172 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* IV, pp. 219 y ss. El *Hongfan,* inserto a título de capítulo en el *Shijing,* ha sido también incorporado por Sima Qian a su obra. La tradición verá en él, de buena gana, una obra del tercero o del segundo milenio a. de C. Los críticos modernos lo atribuyen unos al siglo VII y otros al III a. C. La redacción del *Hongfan* apenas si parece poder ser situada más abajo de los siglos VI o V a. de C. Parece datar de los inicios de la literatura escrita.

173 [142], p. 57.

174 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* IV, p. 221. Conserva provisionalmente la traducción dada por Chavannes (remítanse al libro II, cap. IV).

175 *Ibíd.,* p. 219, n. 5. Cf. [93], p. 440, n. 4.

176 [107] y [76].

177 Diálogo entre el fundador de la dinastía zhi y el hermano del tirano Che-Sin, cuya virtud decadente provocó la ruina de la dinastía Yin: palabra que corresponde a la inauguración de un nuevo mundo después de la transmisión de una a otra familia de los principios o de las *palladia* del poder.

178 Los cinco elementos, como se va a ver, valen respectivamente 1, 2, 3, 4, 5, es decir, por su conjunto (5, emblema del centro, no debe, como se verá, ser contado) 1 + 2 + 3 + 4, o sea, en total, precisamente, 10 (que equivale a 1).

179 Yo soy quien subraya.

180 Yo soy quien subraya.

181 Chavannes *(Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* IV, p. 219, nota 5) declara singular el orden seguido por el *Hongfan.* No duda, pues, en proponer la corrección del texto. Él ha comenzado por admitir que "las más antiguas enumeraciones" (que relaciona con el siglo III) seguían un orden diferente *(Introd.,* p. CXLIII) al orden llamado del triunfo. Como atribuye al *Hongfan* una fecha anterior al siglo III,

le precisa, pues, hallar en la enumeración del *Hongfan* (la más antigua de hecho) un error que corregirá de manera que la haga semejante a las enumeraciones tenidas, desde luego, como más antiguas. Los sucesores de Chavannes abandonan su corrección, juzgada inaceptable, porque otro texto confirma la redacción de este pasaje del *Hongfan*. Pero se abstienen de buscar el sentido que puede presentar el orden indicado, afirmando simplemente que las interpretaciones numéricas que se pueden dar son anacrónicas (véase el libro IV, capítulos III y IV).

182 Esta secuencia corresponde a lo que se llama el orden de producción de los elementos (véase libro II, cap. IV).

183 Excepto para la pareja *meu ji* (centro), cuyos dos signos son llamados emblemas del "palacio central". Nótese que el *Yueling* define la tierra como el centro y le da, igual que el *Hongfan,* 5 (y no 10) por emblema (véase el libro IV, cap. III).

184 5, conservando como emblema del *centro* por el *Yueling,* se halla reservado a los días (no enumerados, pero que pueden ser en número de 6 –y no de 5– ya que el año solar tiene 366 días) que señalan el *eje* del año. Cf., p. 74.

185 Las equivalencias: bajo-norte-agua; alto-sur-fuego; izquierda-este-madera; derecha-oeste-metal, son datos esenciales del sistema chino de clasificaciones y de correspondencias. Las fórmulas del *Hongfan:* "El agua humedece y tiende hacia abajo; el fuego llamea y tiende hacia arriba", prueban claramente: 1°, que el *Hongfan* se refiere a este sistema *explícitamente;* 2°, que la enumeración de los elementos implica un dispositivo espacial; 3° y último (puesto que los elementos están caracterizados por emblemas numéricos), que la ciencia de los números no se halla separada de un conocimiento geométrico.

186 [55], pp. 482 y ss.

187 [55], p. 489.

188 Véase, libro III, cap. I.

189 *Liezi,* [143], p. 131.

190 [55], pp. 568, 244.

191 [55], p. 478, notas 1 y 2.

192 Es el emperador Huei-tsong de los Song (1101-1125).

193 Más adelante se verá que parecen remontar por lo menos al *Xizi,* obra apenas menos antigua que el *Hongfan*.

194 *Zhi li,* [7], II, pp. 70 y 75.

195 El eje medio se llama el camino *(lu* o *fao)* de los 1 000 estadios, *(li).*

196 [55], notas de las pp. 116-119.

197 *Da Dai Liji,* 66.

198 *Zhi li,* [7], t. II, p. 70; *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* IV, pp. 226-227; *Yijing,* [50], p. 369 y nota p. 371.

199 *Yijing,* [50], p. 365.

200 *Qian Hanshu,* 98, p. 7b.

201 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* I, pp. 3-7.

202 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* I, pp. 3-7.

203 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 484.

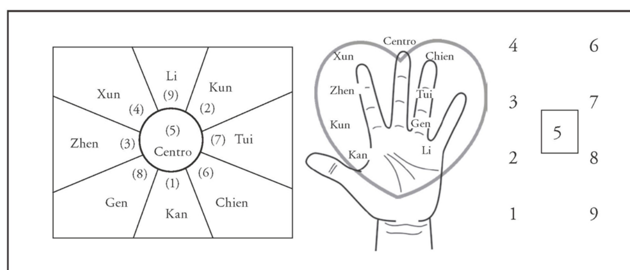
204 No sostengo que los trigramas hayan sido dibujados antes que los hexagramas. Es este un punto imposible de decidir; pero no creo que se haya podido, una vez formados los 82 hexagramas, dejar de ver que llevaban a los 8 trigramas. Maspero cree en la anterioridad de los hexagramas. Justifica esta hipótesis (contraria a las tradiciones chinas) con ayuda de razonamientos que yo no llego a comprender y cuyo punto de partida es un gran error de observación. Maspero afirma que, excepto el primer par de hexagramas, todas las demás parejas están formadas por inversión, siendo el segundo hexagrama de cada pareja el primero invertido. Pero las parejas 27-28, 29-30 y 61-62 no están formadas por inversión, sino de hexagramas perfectamente simétricos que si se invierten se reproducen por sí mismos. Por lo demás, sería fácil, si bien un poco largo y fuera de nuestro objeto, probar que el orden seguido por el *Yijing* implica la idea de que los hexagramas están hechos con dos trigramas superpuestos.

205 Esto no vale para los cuadrados mágicos del tipo adjunto (del que, por otra parte, no he encontrado ninguna huella en la antigua literatura china).

4	11	3
5	6	7
9	1	8

206 La idea de que los trigramas son, al mismo tiempo, orientes y números, no es un juego de erudito: todavía en nuestros días inspira un método de investigación extendido por todo el extremo Oriente, y por ejemplo, entre los *Man* de Tonquin (Cf. *B. E. F. E. O.,* VII, 109; el autor de la observación no ha visto todo el interés que encierra por creer que se trataba de la disposición de Fuxi). ¿Cómo determinar, por ejemplo, la parte de la casa donde una mujer encinta debe abstenerse de clavar clavos so pena de clavar su fruto? Se comienza por dividir la casa en nueve emplazamientos designados por el caracter de centro y los nombres de los ocho trigramas *(orientados según la disposición del rey Wen).* Seguidamente, se escriben en su mano estos ocho nombres

y la palabra centro: este último se coloca en la segunda falange del dedo medio; en cada lado (por una parte, en el segundo metacarpo y las tres falanges del índice; por otra, en las tres falanges del anular y el cuarto metacarpo), son inscritos los nombres de los ocho trigramas *(que se hallan así situados en el orden que les afecta la numeración de Zheng Xuan).* Siguiendo este orden (sentido de las flechas), se cuenta –a partir de un punto determinado por el hecho de que el año de la concepción es *yin* o *yang* (es decir, que ocupa un puesto par o impar en el ciclo sexagesimal)– tantas estaciones como unidades contiene el número del mes en que se ha hecho la concepción: el trigrama en que se detiene revela la orientación prohibida. Sea un niño concebido en el sexto mes del primer (impar) año del ciclo: se parte del centro (impar: 5), y como en la sexta estación en el orden de las flechas (y de la progresión de los números) se llega a *kan* (1), trigrama del norte, se sabe que la parte norte de la casa debe ser proscrita. Se notará que los números que se enfrentan en las columnas hacen un total de 10 (5 en el centro): esta disposición en doble columna tiene el mismo valor que la disposición en cuadrado mágico, salvo que, por sí misma, no indica ninguna orientación.



207 El fin de los primeros Han y el comienzo de los Han posteriores forman una época (alrededor de la era cristiana) en la que, por razones políticas (como, por ejemplo, bajo los Song), abundaron las obras sobre el *Yijing* y los diagramas mágicos. Estas obras (calificadas de *wei)* constituyen una tradición que los eruditos, indígenas o no, estiman impura: sería poco razonable seguirlos y datar en los Han todo lo que no está atestiguado antes de los Han. Por lo demás, el *Da Dai Liji* pertenece a la tradición ortodoxa, y puesto que Zheng Xuan corrobora su testimonio, existe la presunción en favor de la tesis que sostiene que el prestigio del cuadrado mágico es anterior a los Han.

208 *Yijing,* [50], p. 369.

209 *Zuo zhuan*, [100], II, p. 236.

210 *Yijing,* [50], p. 375.

211 *Idíd.,* pp. 58 y 423.

212 *Ibíd.,* pp. 388 y 422.

213 Véase la primera figura de la página 128.

214 Véase la figura de la página 127.

215 *Baihu Tong,* 4. Los elementos son entonces por el orden siguiente: metal, madera, agua y fuego (tierra), orden que se deriva de las equivalencias establecidas por el *Shuo Gua (Yijing,* [50], pp. 430-432) –los trigramas son enumerados en un orden que supone la disposición de Fuxi– entre *Jian* y el metal; *Xun* y la madera, *Kan* y el agua y *Li* y el fuego –lo que supone que *Jian* y *Xun* se oponen (así como *Kan* y *Li):* ahora bien, esto sólo es verdad en la disposición del rey Wen, prueba de que las dos disposiciones se implican entre sí, lejos de ser consideradas como contradictorias.

216 *Yijing,* [50], p. 365.

217 El más pequeño múltiplo común de 360 y 384 es $\frac{11520}{2}$. Siendo el año lunisolar (6 meses de 29 y 6 meses de 30 días) de 354 días, y estimando los chinos en 366 los días del año solar (12 días de diferencia), se intercalaba cada 5 años (12 × 5 = 60), 2 meses de 30 días (30 × 2 = 60); el 39 y el 5° año de un ciclo de 5 años contaban, pues (354 + 30=), 384 días. Nótese la importancia del ciclo de 5 años, la de la intercalación de 60 días y el hecho de que la relación del número de años normales y de los años embolísticos es de 3 a 2.

218 *Ts'ien Han chu*, 21, p. 9ª.

219 Digo cuadrado, pero el cielo es redondo, y hay motivo para suponer que la disposición celeste de los números debe evocar, de algún modo, el círculo. El arreglo en octágono propio de los trigramas tiene sin duda el mérito de implicar una participación del círculo y del cuadrado (Cf. *infra,* libro II, cap. IV).

220 *Zhi li,* [7], t. II, p. 108.

221 Yoshito Harada, *Luo lang,* p. 39 del resumen en inglés, p. 61 del texto japonés, figura 27 y lámina CXII. El hecho de que las tablitas pivotantes o de eje vertical fuesen una de madera *dura* y la otra de madera blanda impone la idea de que el instrumento imitará un antiguo utensilio para hacer fuego. Esta observación no deja de tener su alcance, por cuanto diferentes tradiciones literarias y rituales conservan el recuerdo de un instrumento que servía para obtener fuego por fricción, gracias a un movimiento rotatorio. Este instrumento era tal vez utilizado aun para ciertos casos en la época feudal. Aquí debo limitarme a señalar (reservando para otra obra el estudio detallado) la existencia de todo un lote de datos míticos que atestiguan el enlace del tema del fuego y de los temas de girar, tanto la rueda como el pivote

o eje, junto a los temas del balanceo, de la cucaña, del *gnomon*. En el libro II, cap. IV, se hallará la indicación de la relación de algunos de estos temas con la noción de *dao* y con las prácticas hierogámicas. Añadiré simplemente que la invención de la disposición de los trigramas llamados del rey Wen (en relación, como acabo de demostrar, con el cuadrado mágico, es decir, con un arreglo de números que evocan la esvástica), está unida por la tradición a una prueba sufrida por el aprendiz-jefe. Esta prueba, sufrida en el curso de las fiestas de la larga noche, conduce a la renovación del año y de las virtudes reales, y las fiestas acaban cuando se encienden las antorchas. Ahora bien, el tema de las antorchas reencendidas parece estar ligado a todo un conjunto de prácticas y de metáforas en relación con la idea de hierogamia.

222 *Yijing,* [50], p. 365.

223 *Jiezi fan lu,* 7.

224 Informes sacados del *Tchu chu ji nien* y el capítulo 27 del *Song chu.*

225 5 x) y 10+) se escribían antiguamente con ayuda de una cruz.

226 *Yijing,* [50], p. 365 y nota de la p. 368. Legge, escribe: *"But how could such a process be of any value to determine the days necessary to be intercaled in any particuliar year?"*

227 Los dos eran llevados a la guerra en el mismo carro: *Zhi li,* [7], t. II, p. 108.

228 Toma VI de las *Mémoires concernant l'histoire ... des chinois.*

229 Ap. 2 del tomo III, de *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* pp. 630-645.

230 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 640.

231 *Ibíd*., p. 643.

232 *Lu che Jiezi,* 5. El *cheng* es una especie de órgano de boca. Los *chengs,* se dice, tenían antiguamente (19 o) 13 tubos. Los *chengs* de 13 tubos están hechos con 6 tubos puestos a la derecha de un tubo central, y de otros 6 puestos a la izquierda, dispuestos de manera que imitan las *dos alas de un pájaro.*

233 [55], p. 577.

234 Véase p. 86.

235 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* I, p. 6. Ya he señalado la importancia de los *nudos* en la teoría de la adivinación, cuyas relaciones con las especulaciones sobre los números he demostrado.

236 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, pp. 292 y ss.

237 *Lu che Jiezi;* 5 (siglo III a. de C.)

238 [56]

239 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 304.

240 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, III, p. 631. El sistema de los 12 tubos corresponde a "una progresión de 12 quintos justos, establecidos en el intervalo de una sola octava y tocando así sucesivamente los 12 semitonos de una gama cromática no atenuada".

241 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 632 y la nota 2, p. 637. Lü Buwei cuenta 7 tubos producidos por generación superior contra 5 producidos por generación inferior: los enumera por orden de tamaño y sólo hace figurar entre los últimos el 2° tubo y aquellos cuya longitud es inferior.

242 *Guangzi,* 58.

243 Invención de las 6ª y 7ª notas con dos reducciones sucesivas en la octava. *Se observará cuán próxima está la serie:* 108, 96, 84, 72 y 64 de la serie 105, 94, 83, 72, 61 (50) –intervalo: 11– inscrita en el contorno de los cuadrados mágicos. El número que en esta última serie viene después de 50 es 39. Ahora bien, $\frac{39+81}{2}=40$ *y el* Lu che Jiezi, *en el pasaje en que refiere la invención de los 12 tubos, indica que el tubo inicial* (considerado como central) *vale* 39. *Los glosadores, embarazados, observan que 39 debe explicarse por una superposición* (jiao) *con* 81: *es decir, supone que por el hecho de que* 81+39 *reducido en una mitad hace* 40 (13° tubo, *tubo central,* que da, *con diferencia de una octava, la misma nota que* el tubo 1° (Cf., *infra,* p. 159 y nota 118, p. 154).

244 La exactitud de esta última relación desaparece apenas se da al 5° tubo el valor $64\left(=48\times\frac{4}{3}\right)$. Véase, más adelante, la p. 155.

245 Véase pp. 99-100.

246 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* IL, p. 316.

247 *Li ki,* C. I, p. 519. "5 notas, 6 tubos machos, 12 tubos que dan sucesivamente la nota inicial *(kong)".*

248 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 314, nota 1.

249 *Huainanzi,* 3, Huainanzi, como Lü Buwei, indica que los tubos 6° y 7° son producidos por generación superior; da, sin embargo, el reparto por meses que implica que el 6° es un tubo hembra.

250 En rigor, se podría decir cuatro casos, puesto que 42 vale los ⅔ de 63 y los ¾ de 56. Pero 42, sacado de 63, y no de 64, se resiente de su origen inexacto.

251 Chavannes *(Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 633, nota I) supone la existencia de un tubo 13° "cuya longitud era la mitad exactamente del número". Si se supone que el primero da la nota *fa,* el duodécimo da el *la sostenido,* y el decimotercero el *mi sostenido* que para los chinos, según Chavannes, ha sido equivalente al *fa.*

252 357 figura (como se verá en libro III, cap. I) entre las dimensiones características del universo, que los chinos decían haber obtenido con ayuda del *gnomon*. Figura junta al 360.

253 Advirtamos que en el sistema de los 12 tubos, el 1° debía ser evocado por 84, si el emblema del último era considerado como equivalente de 63, con el fin de llevar a 360 el total (357) de los valores numéricos atribuidos a los 6 últimos tubos.

254 Chavannes, para explicar la teoría de los 12 tubos, supone un decimotercero que sería exactamente la mitad del primero *(Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 463).

255 O también que escogiera bambúes de secciones ligeramente diferentes.

256 Se consideran 5 tubos y se da nombre a 5 notas; pero la octava (en la ocasión) comprende 6 notas: maravillosa combinación de 5 (tierra, cuadrado) y 6 (cielo, redondo).

257 Esto es lo que parece decir Huainanzi (Cap. 3): *"Las notas se engendran unas a otras con ayuda de 8: también el hombre tiene 8 pies de altura"* (véase más adelante, p. 186).

258 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 316. "La novena superior es esta: *shang, 8; yu, 7; kio, 6; Kong, 5; zhi, 9".* Como vamos a ver es preciso corregirlo así: *"kong, 5; zhi, 7; shang, 9; yu, 6; kio, 8".*

259 Escribo "en otros tiempos o en otros medios" porque, de hecho, tal como se va a ver en la página 188, los divisores 9 y 8 han sido utilizados concurrentemente, pero *para unidades diferentes.*

260 Pero *no debemos extraer de este dato ninguna conclusión histórica*. Los Yin medían en *xin* de 8 pies, pero dividían el pie en 9 pulgadas mientras que los zhi, si medían en trenzas de 9 pies de longitud, dividían el pie en 8 pulgadas. Los índices numéricos adoptados por las dinastías sirven para seccionar unidades de medida que no son las mismas, de modo que los números pueden diferir, sin que por eso difieran los tamaños (véase pp. 188 y siguientes).

261 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, III, p. 644.

262 [93], p. 440, nota 2. Maspero, escribe: "Para la explicación por la correspondencia con los puntos cardinales, cf. Granet, *Religion des chinois,* p. 118; pero introducir en la discusión los pasajes numéricos del *Xizi,* me parece un anacronismo". Yo no he entablado discusión (en este pasaje de la *Religion des chinois),* ni utilizado en esta ocasión los datos del *Xizi.* No hay, en este caso, ninguna necesidad.

263 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien, Introducción,* p. CXCI y ss.

264 Cf. *infra,* libro II, cap. IV.

265 Véase p. 70 y libro III, cap. I

266 *Da Dai Liji,* 66, glosas (HTKKSP, 828, p. 11[a] y HTKK, 705, p. 9[b]); *Vu li tong kao,* XXVI, pp. 20 y ss.

267 Véase anteriormente, p. 158.

268 Véase anteriormente. p. 149.

269 *Da Dai Liji,* 66; véase, más adelante, p. 187.

270 *Zhi li,* [7], t. II, pp. 556-561.

271 *Zhi li,* [7], t. II, p. 560, nota 1. Biot escribe ingenuamente: "siendo su longitud de 7 *xin*, su anchura tenía *alrededor* del cuarto más, lo que hace 9 *xin* (más exactamente, la longitud era de 56 pies y la anchura de 70 pies)".

272 *Ibíd.,* pág. 561.

273 Este emblema es, en la ocasión, el emblema o el clasificador dinástico.

274 *Zhi li,* [7] t. I, p. 227. Señalemos aquí que una tradición quiere que el *zing* (Cuadrado de 9 campos) haya medido bajo los Yin y en el país de Song *630 arpentas (meu)* (Cf. [93], p. 110).

275 Y los tubos musicales *yang* a *yin* (véase anteriormente, p. 151).

276 *Zhi li,* [7] t. I, p. 490; t. II, p. 524.

277 Véase, anteriormente, p. 137 y más adelante, p. 190.

278 Contorno terrestre (cuadrado de 9 de lado), contorno celeste (circunferencia de 12 de diámetro o hexágono de 6 de lado), e incluso contorno terrestre y celeste, trapezoide formado de un semi hexágono de 72 de lado (63 × 72, o sea, 216), y de una base de valor 144 (= 2 × 72).

279 *Zhi li,* [7], t. II, p. 477; véase libro III, cap. I.

280 Sobre la fecha del *Zhi bei,* véase libro III, cap. I, nota 20. La traducción del *Zhi bei,* publicado en el J. A. en 1841, es debida a E. Biot, cuyo padre, el astrónomo J. B. Biot, ha añadido a la traducción un comentario célebre. El escenario del *Zhi bei* se parece al del *Huangdi nei Jing* (véase lib. III, cap. I) y al del *Hongfan.* Pone en escena al hermano del rey Wen, fundador de los zhi el que interroga a un sabio sobre los orígenes de la ciencia de los números y de las medidas de las dimensiones celestes. El opúsculo abunda en fórmulas técnicas muy oscuras, que alternan con fórmulas de espíritu esotérico; estas últimas conducen todas a afirmar que el cielo es el círculo, la tierra, el cuadrado, y que el círculo proviene del cuadrado.

281 Véase lib. III, cap. I.

282 A. Rey *(La science orientale,* p. 394) se ha inspirado en la descripción dada por Biot de las figuras del *Zhi bei* para discutir una interpretación sugerida por Zeuthen y sostenida por Milhaud.

De hecho, estas figuras, tal como aparecen dibujadas en las mejores ediciones del *Zhi bei* (por ejemplo, las del *Si bu cong gan)* justifican la sugestión de Zeuthen.

283 No es necesario decir que los chinos atribuyen a la hipotenusa del triángulo rectángulo isósceles de 5 y 5 de lados el valor 7. La figura demuestra que la diagonal no se confunde con el lado del cuadrado. Se sabe que Fuxi es el patrón de los adivinos que utilizan 49 varitas. El emblema de Fuxi (Cf. *La civilización china,* p. 1, lam. 8) es una escuadra de lados iguales, al parecer. Creería con gusto que esta es la escuadra 5, 5, 7 (o 10, 10, 14). El *Zhi bei* (véase más adelante, p. 183) profesa que lo redondo sale de lo cuadrado. Ahora bien, el diámetro de las ruedas *(zhi li,* [7], t. I p. 471) es 7, y l 4 o 7 × 2 es la medida del diámetro de la rueda cósmica, de la que el hombre, que tiene por talla 7, es el radio (véase pp. 185 y ss.).

284 El padre Gaubil ya había observado que la fórmula $3^2 + 4^2 + 5^2 = (3 + 4)^2 + 1$ está implicada en las reglas de la práctica adivinatoria enunciada por el *Xizi (Cartas edificantes,* t. IX, p. 435). Los dos cuadrados mágicos (de centro 5 y 6) superpuestos, comprenden en total 18 números. Giran en torno de un eje (11) que vale tal vez como un número 19°: ahora bien, $19^2 = (4 \times 90) + 1 = 360$ (+ 1, cuadrado central).

285 Sobre el tema del cuchillo y la luna rebanada o disminuida, véase [55], p. 535, y su nota 2; p. 533, nota 1; pp. 533-4.

286 *Zhi li*, [7], t. II, p. 492. Según los comentarios, debía tratarse de cuchillos para escribir. El cuchillo, arma curvada, y que, sin embargo, se lleva a la derecha, aunque la derecha sea *yin* y lo redondo sea *yang*, es esencialmente un arma *yin*, ya que es el emblema de la luna, mientras que la espada (recta) es el emblema del sol (Cf. [55], p. 498, nota 2, *in fine).*

287 El compás, emblema femenino, insignia de Nu Gua, hermana de Fuxi –primer mago y portador del cartabón, véase pp. 126 y libro III, cap. II– se compone (Cf. *La civilización china,* lam. I, p. 8) de dos rectas o varillas que se cortan, *formando una cruz* (cruz simple).

288 *Zhi li,* [7], t. II, pág. 476.

289 Lo que aquí llamamos altura corresponde al radio real de una rueda con su interior vaciado en forma de hexágono. La relación ⅞ es la de la dimensión de un radio con la del radio de la circunferencia formada, exteriormente, por la llanta.

290 Véase más adelante, lib. III, cap. I

291 *Zhi li,* [7], t. 11, p. 476.

292 *Zhi li,* [7J, t. II, p. 571.

293 Como lo demuestra una terracota que representa una casa conservada en el Museo Cernuschi, reproducida en D. Goldschmidt: *L'art chinois,* p. 71.

294 Cf., el *Tu tuan* de Zi Yong, en *Han Vei cong shu.*

295 *Ibíd.*

296 Se ha pretendido, bajo los Suei, que el *Mingtang* de los zhi era cuadrado: se le medía, se dice, del norte al sur con 7 *longitudes* de trenzas, o sea, 7 × 9 = 63, y del este al oeste, con 9 anchuras de trenzas, o sea, 9 × 7 = 63.

297 *Zhi li,* [7], t. II, p. 462.

298 Íbid., p. 463. Si la talla del hombre es de 8 pies, la elevación de la caja por encima del suelo es de 4; la altura del toldo (2 × 4) + 2; la galga (que se podrá inclinar sobre las paredes de la caja, teniendo 6.6 de modo que sobrepase de 4); la lanza: 8 × 3, etc.

299 *Zhi li,* [7]. t. II, p. 539. Nótese la observación de los intérpretes: "La rueda del alfarero puede determinar la forma cuadrada así coma la forma redonda de los objetos".

300 *Ibíd.,* pp. 574 y ss.

301 *La civilización china,* p. 122.

302 *Zhi li,* [7]. t. II, p. 504. El patrón de capacidad es una especie de campana de bronce (que debe dar el mismo sonido que el *huang zhong,* tubo inicial), cuadrada en el interior *(yin)* y redonda en el exterior *(yang).* El interior mide 1 pie cuadrado y contiene un *fu,* o sea, 64 *sheng.* La parte inferior de la campana, que está hueca, contiene un *teu* (4 *sheng),* y las orejas de la campana miden el *sheng.* Cuatro *teu* hacen un *ju* (16 *sheng)*; 4 *ju* (64 *sheng)* hacen un *fu.*

303 El *Shuowen* define 3 como el camino *(dao)* del cielo y de la tierra. 3 es una síntesis comparable a 11 (véase p. 137).

304 *Yi* (uno) da idea de lo indiviso más que de la unidad. Empleado adverbialmente, *yi* significa: enteramente, del todo al todo.

305 *Laozi,* [143], p. 27.

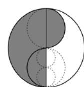
306 Acerca de 3, véase [53], p. 27, y [55] (Índice).

307 Al tubo inicial (que, como el *gnomon*, vale 81) se opone el patrón de capacidad (que, como se ha visto, vale 64).

308 Véase Libro II, cap. IV.

309 El célebre diagrama del *Tai ji* (la *cumbre suprema:* a cerca de la palabra *ji,* cumbre, véase libro II, cap. IV) es una ilustración de este ideal. La figura pretende demostrar la unión del *yin* y del *yang* en el momento en que ellos producen los 10,000 seres. El *yin* (sombreado) y el *yang* (claro) están encerrados en un círculo, de los que cada uno ocupa la mitad. La línea que los separa y serpentea en torno de un diámetro está hecha de dos semicircunferencias, cada una de las cuales tiene su diámetro a la mitad del diámetro del gran círculo. *Esta línea*

vale, pues, la semicircunferencia. El contorno del *yin*, así como el del *yang*, es igual al contorno que encierra a los dos. Si se reemplaza la línea de separación por una línea hecha de cuatro semicircunferencias de un diámetro dos veces más pequeño, continuará valiendo la semicircunferencia; sucedería siempre lo mismo si se prosiguiera la operación, y la línea sinuosa tendería a confundirse con el diámetro: *3 se confundiría con 2.* El *Tai ji* es mencionado por el *Xizi* (donde parece en relación con la disposición octogonal de las trigramas) en el párrafo en el que son nombrados el *Luo Shu* y el *He tu (Yijing,* [50], p. 373); hay probabilidades de que desde los tiempos de *Xizi,* el *Tai ji* haya sido imaginado como la forma indeterminada (no puedo decir el límite) hacia la cual tienden la *línea fuerte* (impar, 3 semicircunferencias, 3 lados de hexágono), es decir el *yang*, y la *línea débil* (par, 2, diámetro, 2 lados de hexágono), es decir, el *yin*. Un tema gráfico análogo al del *Tai ji* se encuentra en la antigua iconografía: es el motivo del dragón enlazando la columna (sobre el tema de la ascensión y de sus relaciones con la idea de *ji* (lo sumo) y de *dao,* véase libro II, cap. IV). El diagrama del *Tai ji* no aparece, como los diagramas del *Luo Shu* y del *He tu,* más que bajo los Song. Sólo por medio de hallazgos arqueológicos podría decirse si es más antiguo. En todo caso, los elementos de esta construcción gráfica existían desde la antigüedad. Los objetos de jade que los japoneses llaman *magatama* (uno de estos objetos es, con el espejo y la espada, uno de los tres *palladia* de la familia imperial), tienen una forma que no parece diferente del semi-*Tai ji* (parte *yang* o parte *yin*). En el sur de Corea, se ha encontrado hace poco *magatama* que adornan los collares de un hombre o de una mujer. La antigua literatura china no habla de estos jades en forma de gancho, pero califica la luna creciente de "luna en forma de gancho". La luna está asociada al jade. El diagrama del *Tai ji* estaba considerado bajo los Song como un emblema de las fases de la luna.



310 [118], p. 100. Una figura (p. 101) muestra la desigualdad de las 24 mansiones. La media de los palacios equinocciales y solsticiales es: 73° 15' y 106° 50', o sea, aproximadamente, 73 y 107 *(ibíd.).* La proporción es aproximadamente $\frac{108}{72}$ o $\frac{9}{6}$. El invierno, desde el solsticio a la fiesta del comer frío, duraba (comprendidos los tres días de esta fiesta) 108 días. *Guangzi* (cap. 3) partiendo de una división del año en 30 periodos de 12 días (15 para el verano y la primavera y 15 para el invierno y el otoño) atribuye 96 días a la primavera y al otoño, y 84 solamente al verano y al invierno; en este caso los sectores equinocciales son más grandes que los sectores solsticiales. Obsérvese que Guangzi opone la primavera al verano y el otoño al invierno según la relación $\frac{8}{7}$.

311 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 311.

312 *Ibíd.,* p. 301. Los intérpretes afirman que los siete rectores son el sol, la luna, y los planetas; pero a propósito de otros pasajes del *Chu kin,* en el que se trata de los siete rectores, parece que esta expresión, por lo menos para Sima Qian, designaba la Osa Mayor (Cf. *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* I, p. 58 y la nota 2) *Tong,* poner en comunicación, evoca la idea de circuito; *k'i* (influencia), *soplo,* la idea de ritmo. La frase del *Shijing* quiere, sin duda, despertar el sentimiento de un doble ritmo circular terrestre (elementos y vientos) y celeste (mansiones y rectores). Nótese esta mención antigua de los cinco elementos y su enlace con los ocho vientos.

313 *Ibíd.,* p. 293 y ss.

314 *Ibíd.,* p. 308-9 y cuadro de la p. 302. El hecho de que el viento del pleno sur no corresponde a ninguno de los 12 meses, ¿debe estar en relación con la existencia teórica de un treceavo mes? (véase p. 71). Este 13° mes está asignado a un periodo posterior al séptimo mes, fin del verano. La división de 360 por 28 de aproximadamente 13 (364=28 × 13).

315 *Ibíd.,* p. 308.

316 Véase p. 109.

317 Véase p. 70

318 Véase pp. 71-72 y [55], pp. 252 y ss.

319 [55], pp. 254 y ss.

320 *Ibíd.,* p. 254, nota 4.

321 *La civilización china,* pp. 231 y ss.

322 [55], pp. 253 y 243 (nota 4), 377 y 249 (nota 1). Los diez soles están afectados a cada uno de los diez días del círculo denario.

323 *Ibíd.,* pp. 377 y 399.

324 *Ibíd.,* pp. 238, 277 y, anteriormente, 99.

325 *Ibíd.,* pp. 238, 257. *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* I, p. 77, *Zuo zhuan,* [100], I, pp. 553-4.

326 Véase p. 127.

327 Repitiéndose esta proyección triple en dos planos, a las nueve provincias de la tierra corresponden las nueve regiones del cielo.

328 [55], p. 253, nota 2.

329 *Ibíd.,* p. 264, asimismo, el soberano Zhuanxu *(ibíd.,* p. 243, nota 4) tuvo tres hijos, dicen unos, y ocho según otros. Tuvo también un hijo que era una tortuga de tres patas. Este último rasgo se aproxima a la vez al tema de la danza por 3 (sobre un pie) y al tema de las calderas

de tres pies. El búho de cuerpo triple *(ibíd.,* p. 523) (que se opone a la tortuga de tres patas, *ibíd.,* p. 248), es la antítesis y el doble del cuervo de tres patas (temas del Sol y del Anti-Sol, *ibíd.,* pp. 527 y ss.).

330 [55], p. 264.

331 *La civilización china,* pp. 320 y ss.

332 [55], pp. 616 y ss., nota 2 de la p. 618; *La civilización china,* pp. 240-1.

333 Véase la figura de la p. 182.

334 Quisiera creer que Biot no se ha equivocado al afirmar que las mansiones fueron primeramente 24 y no 28 –estando ligados los 24 husos primitivos a la división horaria del día y los 4 husos suplementarios (8°, 14°, 21° y 28°) al año trópico–. Acerca de este punto, véase a A. Rey, *La science orientale*, pp. 377 y ss. La cuestión, controvertida, no entra en el objeto de esta obra. Me limitaré a observar que el clasificador 7 –ligado a la idea de eje, de talla humana y de dimensión del radio de la rueda cósmica se emplea sobre todo para medir el tiempo ritual con arreglo a la fórmula 10 = (3 + 4) + 3= 3 + (4 + 3). 7 no es un divisor de 360. Cuando se cuenta 28 mansiones, se debe combinarlas si se trata de dividir en sectores el contorno del cielo, con los ocho vientos, ya que 28 + 8 = 36.

335 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* IV, p. 219.

336 *Zhi li,* [7], t. I, pp. 43 y ss.

337 Véase, libro III, cap. II, el papel de los índices numéricos en la teoría del microcosmos.

338 *Liji,* [100], I, p. 550.

339 [53], pp. 37 y ss. Cf. *Supra,* pp. 64-65.

340 *Liji,* [100], II, p. 335.

341 *Liji,* [100], I, p. 326.

342 *Ibíd.,* p. 547.

343 Que sirven de moneda (N. del t.)

344 *Liji,* [100], II. p. 184: II, p. 548; II, p. 141; II, p. 543. Los oficiales y los grandes oficiales son enterrados en el tercer mes, su templo ancestral comprende tres capillas (tienen tres antepasados a los que rinden un culto personal). Los señores tienen cinco capillas en su templo; se les entierra en el 5° mes; el rey tiene 7 capillas, y se le entierra en el 7° mes. Los llantos continúan dos meses después del entierro definitivo (a partir del grado de gran oficial): de aquí los números 3, 5, 7, 9.

345 *Zhi Ii,* [7], II, p. 596.

346 *Ibíd.*

347 Véase pp. 102-103.

348 *Zuo zhuan,* [100], II, p. 59.

349 Acerca de la necesidad de la unanimidad en los consejos, véase *La civilización china,* pp. 351 y ss.

350 En 1913, relacioné la noción de *dao* con la noción de *mana* [56], p. 520. Desde entonces, todas mis lecturas me han confirmado en la idea de que esta relación era justa. Así como la concepción de *mana* permanece latente en las sociedades más arcaicas y sólo comienza a ser expresada en las civilizaciones más evolucionadas. La idea de *dao,* latente en China desde los tiempos en que fueron concebidos los emblemas yin y yang, no se destacó hasta el momento en que los chinos adoptaron una organización jerarquizada: lleva la marca de ello.

351 Véase, por ejemplo, Zhuangzi [143], pp. 287, 417.

352 Este es el tema principal del *Chong yong (Liji,* [100], II, pp. 427 y ss.: *La civilización china,* pp. 365-398).

353 Zhuangzi, capítulo *Tian hia,* [143], pp. 499 y ss.

354 Zhuangzi [143], p. 255, y *Huainanzi,* 11 [55], p. 517, nota 5.

355 *Shijing* [100], p. 351; [59], p. 31.

356 *La civilización china,* 293; [52], pp. 79 y 197.

357 *La civilización china,* pp. 12 y 15.

358 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien.* "Introducción", p. CXLIV.

359 [93], pp. 483, 440.

360 [93], p. 439, nota 3.

361 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, capítulo 84.

362 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, "Introducción", página CXLIV.

363 *Ibid*. I C.

364 *Ibid*., p. CXL. IV, nota 3.

365 *La civilización china,* pp. 34 y ss. Acerca de la historia tradicional y sus marcos, véase *ibid.*, pp. 11 y ss.

366 Véase, anteriormente, p. 68, la relación establecida entre la teoría de las Cinco Virtudes, las reglas del culto ancestral y las divisiones del grupo familiar.

367 Los Qin, que se atribuyeron el emblema del Agua, realizaron lo Negro, la Severidad, etc., y adoptaron, para la división de la unidad, el índice o el clasificador 6: 6 pies hicieron un paso, los tiros tuvieron 6 caballos. Cf. *La civilización china,* p. 42.

368 Si la disposición en cruz *(He tu)* de los números, de las notas, de las·estaciones-orientes y de los elementos, merece pasar por una imagen del mundo, es porque hace brillar la coherencia de diversos

sistemas de clasificación. Esta imagen parece eficaz porque hace ver que el orden de producción de los emblemas musicales reproduce el orden natural de las estaciones y porque tiene en cuenta una oposición de los elementos, que también parece natural. Los números son los que hacen la coherencia manifiesta: de aquí su prestigio y el de las clasificaciones numéricas.

369 Véase, anteriormente, p. 71.

370 Véase, anteriormente, p. 128.

371 La "cuaresma" china comienza el día tercero del mes 39 (último mes de la primavera), 105 días, se nos dice, después del solsticio de invierno (se ha visto que 105 caracteriza el norte, en el cuadrado mágico de centro 6). A la vida regalada de la estación de descanso, estación de los muertos que termina cuando los vivos envían a sus dominios subterráneos las almas de los difuntos y se aprestan a reanudar los trabajos de la vida profana, sucede un periodo de inanición casi voluntaria: es el momento escogido para los diversos juegos (balancín, *palo de cucaña)* destinados a asegurar el buen resultado de los cultivos.

372 [93], p. 440.

373 [93], p. 440. Maspero escribe: "[Los elementos] son simplemente las cinco sustancias reales que llevan estos nombres (Agua, Fuego, Madera, Metal y Tierra) y que tienen las propiedades físicas". No estoy seguro de haber comprendido a Maspero ni el sentido que da a la expresión "sustancia real" cuando, por ejemplo, la aplica al Fuego.

374 Es la sección II del *Hongfan,* que sigue inmediatamente a la sección consagrada a los Cinco Elementos (Cf. infra, pp. 375 y 381).

375 Véase, anteriormente, p. 135. *Les memoires historiques de Se-Ma-T´xian* I, p. 164.

376 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´xian* I, p. 164.

377 Se ha visto que 3 enumera la mitad del total 6.

378 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* IV, 221.

379 *Zuo Zhuan*. [100], III, p. 380, e *ibid.*, I, p. 468. Los 6 almacenes son mencionados junto a los 9 cantos: estos últimos (véase p. 162) están en relación con las 5 notas, y, por consiguiente, con los 5 Elementos. Podría multiplicar los ejemplos sobre la solidaridad de las clasificaciones por 5 y 6 (véase [55], "Índice de las palabras Cinco y Seis"). Sin embargo, señalaré un pasaje de Chuen dian *(Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, I, p. 59-61), ningún texto es más venerable. Se trata de un sacrificio a los Seis *Zong* (considerados ordinariamente como los Seis Dominios o Agentes celestes que se oponen a los Cinco Dominios o Agentes terrestres, los Elementos), e

inmediatamente después, de una distribución de las Cinco insignias (a las Cinco Categorías de Oficiales).

380 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* I, p. 101.

381 *Ibid.,* p. 127

382 *Ibid.,* p. 135, nota 1 y p. 140.

383 *Ibid.,* p. 146.

384 Se califica de "Vía *(Dao)* Celeste" el camino circular del sol.

385 *Shijing*, [100], p. 424.

386 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, III, p. 323. Traduzco aquí por "dioses" la palabra *chen,* que designa todas las potencias sagradas, los jefes, así como las divinidades a las cuales, inicialmente, podían rendir un culto.

387 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, III, p. 325. Este tema se une al mismo tiempo a los mitos de la separación del cielo y de la tierra, y a la distinción de los ritos religiosos (públicos y de interés público) y los ritos mágicos (privados y de fines privados).

388 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, I, pp. 103 y siguientes.

389 *La civilización China,* pp. 122 y 144.

390 [55]. pp. 238 y sigs.

391 Véase, anteriormente, p. 62.

392 Véase, anteriormente, p. 137

393 Aquí indico brevemente hechos sobre los cuales me reservo insistir en otra obra. Véase, provisionalmente, *La civilización China,* pp. 234 y sigs.

394 La expresión *ren dao* (letra por letra: la vía del hombre) designa el acto viril. El *dao* no es, propiamente hablando, una potencia creadora, sino el emblema del ritmo de la vida universal.

395 En el signo *huang* figura el signo *wang* (imagen del punto de unión). Los términos *huang* y *wang*, que pueden ser traducidos por "augusto", pertenecen a la nomenclatura política –la historia de China conocía los Tres Augustos y las Tres (Dinastías) Reales (véase *La civilización China*. Primera parte, capítulo primero)– y a la nomenclatura religiosa: los padres son calificados de augustos, *huang* o *wang*, cuando, después de su muerte, han subido a la corte del soberano celeste.

396 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* IV, p. 222.

397 Véase, más adelante, p. 455.

398 *La civilización China,* p. 362; [55], p. 91, nota 1.

399 *Zhuangzi,* [143], p. 257. Nótese la idea de jerarquía.

400 *Zhuangzi,* [143], p. 439. En el fondo de esta concepción, se encuentran los temas del *potlatch* y de la unión comulgante.

401 Sin que parezca haber pensado que semejante traducción debería estar justificada, el padre Wieger ([142], p. 61), ha interpretado la expresión: *huang ji,* por pivote: "el rey", dice, en su interpretación del *Hongfan,* "es el pivote en torno del cual gira sobre la tierra, como en el Cielo todo gravita en torno del polo, sede del Soberano de lo Alto". Estas expresiones demuestran que el padre Wieger ha apoyado su interpretación en ideas corrientes en los tiempos de los Han. El procedimiento puede parecer abusivo; pero si ha podido conducir a una interpretación justa es porque las ideas en uso bajo los Han, tal coma las expresa, por ejemplo, Sima Qian, derivaban directamente de antiguas concepciones. Sima Qian escribe (*Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 342): la Osa Mayor, cuyas 7 estrellas corresponden a los 7 Rectores (véase pp. 282, 291 y 391), "es el carro del Soberano; él se mueve en el Centro; gobierna los 4 Orientes; separa el *yin* y el *yang*; determina las 4 Estaciones; equilibra los 5 Elementos; hace evolucionar las divisiones del Tiempo y los grados [del cielo y del espacio]; fija las diversas cuentas" Sima Qian *(Ibid.*, p. 339) declara en otra parte que Tai yi (la unidad suprema, véase p. 185) reside en la estrella polar que se llama *Tian ji:* la Cumbre del Cielo.

402 *La civilización China,* p. 278.

403 *La civilización China*, p. 240.

404 [55], p. 314, nota 1. El tema del árbol solar y del árbol hueco está siempre en relación con la idea de una residencia real. Allí donde el rey reside, crece el Árbol de la Vida.

405 El *dao* es 11, la unidad total que reabsorbe en sí lo par y lo impar, el Cielo y la Tierra, 5 y 6.

406 Y explicado a partir de un tema mítico, en el que se trata de *K'ong-sang*, la Morera hueca, Árbol solar y real, Árbol de vida.

407 La expresión *daren* pertenece a la lengua mística y designa el héroe que conoce los secretos del poder personal (Cf. *La civilización China*, p. 463). La expresión *junzi* pertenece a la lengua ritual. Ha servido sucesivamente para designar al gentilhombre, y después, al hombre honesto (Cf. *La civilización China,* p. 277), que deben su autoridad a la ciencia de los ritos. Todas estas expresiones son empleadas unas por las otras, indiferentemente, por los tratados que forman el *Yijing.* La distinción entre la corriente mística y la corriente ortodoxa está lejos de ser realizada en los siglos IV-III a. de C.

408 Véase, anteriormente, p. 135.

409 *Yijing*, [50] p. 350.

410 *Ibid*., p. 356. Legge traduce: "*Production and reproduction is what is called (the process of) change".* (Producción y reproducción es lo que

se llama [el proceso de] cambio.) El sentido literal de la expresión *cheng cheng* es: (el) producto que produce (a su vez a su productor).

411 Véase, anteriormente, p. 90.

412 Véase, anteriormente, p. 83.

413 *Yijing,* [50] p. 369.

414 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´xian* II, p. 42: [55], p. 105.

415 *La Civilización China*, pp. 20 y 22.

416 *Qian Hanshu*, 27^{b1}, pp. 4^{b} y sigs.

417 El capítulo citado en la nota precedente contiene multitud de índices del género a que nos hemos referido anteriormente. La mayor parte de las historias dinásticas encierran capítulos semejantes, extremadamente largos, y en los que se pretende dar la clave de muchos e importantes hechos históricos.

418 Véase, anteriormente, pp. 59-60 y 188. A cada era dinástica le corresponde un sistema de medidas (Cf. *La civilización China,* pp. 18, 21, 23, 43) y denominaciones.

419 *Zhuangzi*, [143], p. 419.

420 *La civilización China*, pp. 10, 13 y 17.

421 *Huainanzi*, 17. De la historia de las ciencias occidentales, lo que más ha interesado a los chinos no es, tal vez, la manzana de Newton; es la anécdota de las dos gateras que hizo horadar el físico. La idea de que el más pequeño de los gatos merecía tener un agujero para él, y que fuese más reducido, ha seducido a las chinos, sin duda porque es divertida. No se dice que no les parezca profunda. Las casas antiguas se abrían por una puerta que tenía la altura del jefe de familia: ¡despreciado el padre cuyo hijo, nacido en los días más largos del año, no fuese condenado a muerte inmediatamente! Este hijo crecía abusivamente, y apenas su talla sobrepasaba la altura de la puerta, mataba a su padre ([55], p. 532).

422 [101], [102] y [57].

423 Véase libro IV, cap. I.

424 Véase libro IV, cap. III.

425 Más adelante se hallará, lib. IV, cap. III, un buen ejemplo de este tipo de razonamiento empleado por los primeros confucianos para demostrar que el conocimiento de sí conduce al conocimiento del universo.

426 Si estuviésemos mejor informados de la farmacopea y de la química de los chinos, y sabre todo, de sus invenciones en materia de agricultura y ganadería, creación y utilización de especies vegetales y animales, se nos aparecería, indudablemente, que el empirismo

de los chinos y las virtudes pedagógicas de la idea de mutación no carecen de valor. Se ha hecho demasiada burla de ese literato chino que en pleno siglo XIX, y verdaderamente por vanagloria nacionalista, ha pretendido que descubrimientos comparables a los de las ciencias occidentales estaban contenidos en germen en el *Yijing*. Esto no quiere decir de ningún modo que se deba creer ciegamente las afirmaciones de los escritores contemporáneos cuando afirman que sus antepasados habían presentido maravillas tales como las actuales teorías sobre la curvatura del espacio o la electricidad.

427 En 1913, relacioné la noción de *dao* con la noción de *mana* [56], p. 520. Desde entonces, todas mis lecturas me han confirmado en la idea de que esta relación era justa. Así como la concepción de *mana* permanece latente en las sociedades más arcaicas y sólo comienza a ser expresada en las civilizaciones más evolucionadas. La idea de *dao,* latente en China desde los tiempos en que fueron concebidos los emblemas yin y yang, no se destacó hasta el momento en que los chinos adoptaron una organización jerarquizada: lleva la marca de ello.

428 Véase, por ejemplo, Zhuangzi [143], pp. 287, 417.

429 Este es el tema principal del *Chong yong (Liji,* [100], II, pp. 427 y ss.: *La civilización china,* pp. 365-398).

430 Zhuangzi, capítulo *Tian xia,* [143], pp. 499 y ss.

431 Zhuangzi [143], p. 255, y *Huainanzi,* 11 [55], p. 517, nota 5.

432 *Shijing* [100], p. 351; [59], p. 31.

433 *La civilización china,* 293; [52], pp. 79 y 197.

434 *La civilización china,* pp. 12 y 15.

435 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien.* "Introducción", p. CXLIV.

436 [93], pp. 483, 440.

437 [93], p. 439, nota 3.

438 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, capítulo 84.

439 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, "Introducción", página CXLIV.

440 *Ibid*. I C.

441 *Ibid*., p. CXL. IV, nota 3.

442 *La civilización china,* pp. 34 y ss. Acerca de la historia tradicional y sus marcos, véase *ibid*., pp. 11 y ss.

443 Véase, anteriormente, p. 68, la relación establecida entre la teoría de las Cinco Virtudes, las reglas del culto ancestral y las divisiones del grupo familiar.

444 Los Qin, que se atribuyeron el emblema del Agua, realizaron lo Negro, la Severidad, etc., y adoptaron, para la división de la unidad, el índice o el clasificador 6: 6 pies hicieron un paso, los tiros tuvieron 6 caballos. Cf. *La civilización china,* p. 42.

445 Si la disposición en cruz *(He tu)* de los números, de las notas, de las·estaciones-orientes y de los elementos, merece pasar por una imagen del mundo, es porque hace brillar la coherencia de diversos sistemas de clasificación. Esta imagen parece eficaz porque hace ver que el orden de producción de los emblemas musicales reproduce el orden natural de las estaciones y porque tiene en cuenta una oposición de los elementos, que también parece natural. Los números son los que hacen la coherencia manifiesta: de aquí su prestigio y el de las clasificaciones numéricas.

446 Véase, anteriormente, p. 71.

447 Véase, anteriormente, p. 128.

448 La "cuaresma" china comienza el día tercero del mes 39 (último mes de la primavera), 105 días, se nos dice, después del solsticio de invierno (se ha visto que 105 caracteriza el norte, en el cuadrado mágico de centro 6). A la vida regalada de la estación de descanso, estación de los muertos que termina cuando los vivos envían a sus dominios subterráneos las almas de los difuntos y se aprestan a reanudar los trabajos de la vida profana, sucede un periodo de inanición casi voluntaria: es el momento escogido para los diversos juegos (balancín, *palo de cucaña)* destinados a asegurar el buen resultado de los cultivos.

449 [93], p. 440.

450 [93], p. 440. Maspero escribe: "[Los elementos] son simplemente las cinco sustancias reales que llevan estos nombres (Agua, Fuego, Madera, Metal y Tierra) y que tienen las propiedades físicas". No estoy seguro de haber comprendido a Maspero ni el sentido que da a la expresión "sustancia real" cuando, por ejemplo, la aplica al Fuego.

451 Es la sección II del *Hongfan,* que sigue inmediatamente a la sección consagrada a los Cinco Elementos (Cf. infra, pp. 375 y 381).

452 Véase, anteriormente, p. 135. *Les memoires historiques de Se-Ma-T´xian* I, p. 164.

453 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´xian* I, p. 164.

454 Se ha visto que 3 enumera la mitad del total 6.

455 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* IV, 221.

456 *Zuo chuan*. [100], III, p. 380, e *ibid.*, I, p. 468. Los 6 almacenes son mencionados junto a los 9 cantos: estos últimos (véase p. 162) están en relación con las 5 notas, y por consiguiente, con los 5 Elementos.

Podría multiplicar los ejemplos sobre la solidaridad de las clasificaciones por 5 y 6 (véase [55], "Índice de las palabras Cinco y Seis"). Sin embargo, señalaré un pasaje de Chuen dian (*Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, I, p. 59-61), ningún texto es más venerable. Se trata de un sacrificio a los Seis *Zong* (considerados ordinariamente como los Seis Dominios o Agentes celestes que se oponen a los Cinco Dominios o Agentes terrestres, los Elementos), e inmediatamente después, de una distribución de las Cinco insignias (a las Cinco Categorías de Oficiales).

457 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* I, p. 101.

458 *Ibid.,* p. 127

459 *Ibid.,* p. 135, nota 1 y p. 140.

460 *Ibid.,* p. 146.

461 Se califica de "Vía *(Dao)* Celeste" el camino circular del sol.

462 *Shijing*, [100], p. 424.

463 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, III, p. 323. Traduzco aquí por "dioses" la palabra *chen,* que designa todas las potencias sagradas, los jefes, así como las divinidades a las cuales, inicialmente, podían rendir un culto.

464 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, III, p. 325. Este tema se une al mismo tiempo a los mitos de la separación del cielo y de la tierra, y a la distinción de los ritos religiosos (públicos y de interes público) y los ritos mágicos (privados y de fines privados).

465 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, I, pp. 103 y siguientes.

466 *La civilización China,* pp. 122 y 144.

467 [55]. pp. 238 y sigs.

468 Véase, anteriormente, p. 62.

469 Véase, anteriormente, p. 137

470 Aquí indico brevemente hechos sobre los cuales me reservo insistir en otra obra. Véase, provisionalmente, *La civilización China,* pp. 234 y sigs.

471 La expresión *ren dao* (letra por letra: la vía del hombre) designa el acto viril. El *dao* no es, propiamente hablando, una potencia creadora, sino el emblema del ritmo de la vida universal.

472 En el signo *huang* figura el signo *wang* (imagen del punto de unión). Los términos *huang* y *wang*, que pueden ser traducidos por "augusto", pertenecen a la nomenclatura política –la historia de China conocía los Tres Augustos y las Tres (Dinastías) Reales (véase *La civilización China*. Primera parte, capítulo primero)– y a la nomenclatura religiosa: los padres son calificados de augustos, *huang* o *wang*, cuando, después de su muerte, han subido a la corte del soberano celeste.

473 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* IV, p. 222.

474 Véase, más adelante, p. 455.

475 *La civilización China,* p. 362; [55], p. 91, nota 1.

476 *Zhuangzi,* [143], p. 257. Nótese la idea de jerarquía.

477 *Zhuangzi,* [143], p. 439. En el fondo de esta concepción, se encuentran los temas del *potlatch* y de la unión comulgante.

478 Sin que parezca haber pensado que semejante traducción debería estar justificada, el padre Wieger ([142], p. 61), ha interpretado la expresión: *huang ji,* por pivote: "el rey", dice, en su interpretación del *Hongfan,* "es el pivote en torno del cual gira sobre la tierra, como en el Cielo todo gravita en torno del polo, sede del Soberano de lo Alto". Estas expresiones demuestran que el padre Wieger ha apoyado su interpretación en ideas corrientes en los tiempos de los Han. El procedimiento puede parecer abusivo; pero si ha podido conducir a una interpretación justa es porque las ideas en uso bajo los Han, tal coma las expresa, por ejemplo, Sima Qian, derivaban directamente de antiguas concepciones. Sima Qian escribe (*Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* III, p. 342): la Osa Mayor, cuyas 7 estrellas corresponden a los 7 Rectores (véase pp. 282, 291 y 391), "es el carro del Soberano; él se mueve en el Centro; gobierna los 4 Orientes; separa el *yin* y el *yang*; determina las 4 Estaciones; equilibra los 5 Elementos; hace evolucionar las divisiones del Tiempo y los grados [del cielo y del espacio]; fija las diversas cuentas" Se-Ma T'xian *(Ibíd*., p. 339) declara en otra parte que Tai yi (la unidad suprema, véase p. 185) reside en la estrella polar que se llama *Tian ji:* la Cumbre del Cielo.

479 *La civilización China,* p. 278.

480 *La civilización China*, p. 240.

481 [55], p. 314, nota 1. El tema del árbol solar y del árbol hueco está siempre en relación con la idea de una residencia real. Allí donde el rey reside, crece el Árbol de la Vida.

482 El *dao* es 11, la unidad total que reabsorbe en sí lo par y lo impar, el Cielo y la Tierra, 5 y 6.

483 Y explicado a partir de un tema mítico, en el que se trata de *K'ong-sang*, la Morera hueca, Árbol solar y real, Árbol de vida.

484 La expresión *daren* pertenece a la lengua mística y designa el héroe que conoce los secretos del poder personal (Cf. *La civilización China*, p. 463). La expresión *junzi* pertenece a la lengua ritual. Ha servido sucesivamente para designar al gentilhombre, y después, al hombre honesto (Cf. *La civilización China,* p. 277), que deben su autoridad a la ciencia de los ritos. Todas estas expresiones son empleadas unas por las otras, indiferentemente, por los tratados que forman el *Yijing.* La distinción entre la corriente mística y la corriente ortodoxa está lejos de ser realizada en los siglos IV-III a. de C.

485 Véase, anteriormente, p. 135.

486 *Yijing*, [50] p. 350.

487 *Ibid*., p. 356. Legge traduce: "*Production and reproduction is what is called (the process of) change".* (Producción y reproducción es lo que se llama [el proceso de] cambio.) El sentido literal de la expresión *cheng cheng* es: (el) producto que produce (a su vez a su productor).

488 Véase, anteriormente, p. 90.

489 Véase, anteriormente, p. 83.

490 *Yijing,* [50] p. 369.

491 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´xian* II, p. 42: [55], p. 105.

492 *La Civilización China*, pp. 20 y 22.

493 *Qian Hanshu*, 27^{b1}, pp. 4^{b} y sigs.

494 El capítulo citado en la nota precedente contiene multitud de índices del género a que nos hemos referido anteriormente. La mayor parte de las historias dinásticas encierran capítulos semejantes, extremadamente largos, y en los que se pretende dar la clave de muchos e importantes hechos históricos.

495 Véase, anteriormente, pp. 59-60 y 188. A cada era dinástica le corresponde un sistema de medidas (Cf. *La civilización China,* pp. 18, 21, 23, 43) y denominaciones.

496 *Zhuangzi*, [143], p. 419.

497 *La civilización China*, pp. 10, 13 y 17.

498 *Huainanzi*, 17. De la historia de las ciencias occidentales, lo que más ha interesado a los chinos no es, tal vez, la manzana de Newton; es la anécdota de las dos gateras que hizo horadar el físico. La idea de que el más pequeño de los gatos merecía tener un agujero para él, y que fuese más reducido, ha seducido a los chinos, sin duda porque es divertida. No se dice que no les parezca profunda. Las casas antiguas se abrían por una puerta que tenía la altura del jefe de familia: ¡despreciado el padre cuyo hijo, nacido en los días más largos del año, no fuese condenado a muerte inmediatamente! Este hijo crecía abusivamente, y apenas su talla sobrepasaba la altura de la puerta, mataba a su padre ([55], p. 532).

499 [101], [102] y [57].

500 Véase libro IV, cap. I.

501 Véase libro IV, cap. III.

502 Más adelante se hallará, lib. IV, cap. III, un buen ejemplo de este tipo de razonamiento empleado por los primeros confucianos para demostrar que el conocimiento de sí conduce al conocimiento del universo.

503 Si estuviésemos mejor informados de la farmacopea y de la química de los chinos, y sabre todo, de sus invenciones en materia de agricultura y ganadería, creación y utilización de especies vegetales y animales, se nos aparecería, indudablemente, que el empirismo de los chinos y las virtudes pedagógicas de la idea de mutación no carecen de valor. Se ha hecho demasiada burla de ese literato chino que en pleno siglo XIX, y verdaderamente por vanagloria nacionalista, ha pretendido que descubrimientos comparables a los de las ciencias occidentales estaban contenidos en germen en el *Yijing.* Esto no quiere decir de ningún modo que se deba creer ciegamente las afirmaciones de los escritores contemporáneos cuando afirman que sus antepasados habían presentido maravillas tales como las actuales teorías sobre la curvatura del espacio o la electricidad.

Libro tercero

El sistema del mundo

Las ideas conjuntas de orden, de total, de eficacia dominan el pensamiento de los chinos. No se han preocupado de descubrir reinos en la naturaleza. Toda realidad es en sí total. Todo en el universo es como el universo. La materia y el espíritu no aparecen nunca como dos mundos que se oponen. No se le da al hombre un lugar aparte atribuyéndole un alma de otra esencia que el cuerpo. Los hombres no superan en nobleza a los demás seres más que en la medida en que, poseyendo una categoría en la sociedad, son dignos de colaborar en el mantenimiento del orden social, fundamento y modelo del orden universal. Sólo se distinguen de la multitud de los seres el jefe, el sabio y el hombre honrado. Estas ideas concuerdan con una representación del mundo, caracterizada no por el antropocentrismo, sino por el predominio de la noción de autoridad social. El orden del universo es el efecto de una virtud principesca que las artes y las ciencias deben emplearse en acondicionar. Una ordenación protocolaria vale tanto para el pensamiento como para la vida; el reino de la *etiqueta* es universal. Todo le está sometido en el orden físico y en el orden moral, que rehusan distinguir, oponiéndolos como un orden determinado y un orden de

libertad. Los chinos no conciben la idea de *ley*. Tanto a las cosas como a los hombres, sólo les proponen *modelos*.

Capítulo I

El macrocosmos

Hay un hecho que señala el lugar privilegiado que los chinos dan a la política. Para ellos, la historia del mundo no comienza antes que la de la civilización. No comienza con el relato de una creación o con especulaciones cosmológicas. Se confunde, en el origen, con las biografías de los soberanos. Las biografías de los héroes antiguos de China contienen elementos míticos en buen número, pero ningún tema cosmogónico ha podido entrar en la literatura sin haber experimentado una transposición. Todas las leyendas pretenden referir hechos de la historia humana. Las inspira una misma filosofía política. Los seres y las cosas existen y duran en razón de la armonía *(he)* instituida por los santos autores de la civilización nacional. Su sabiduría es la que permite a los hombres y a los demás seres conformarse con su esencia *(wu)* y realizar plenamente su destino *(ming)*. La armonía social, debida al ascendiente de los sabios, entraña, con la *gran paz (dai bing)*, un perfecto equilibrio del macrocosmos, y este equilibrio se refleja en la organización de todos los microcosmos. El predominio concedido a las preocupaciones políticas[1] va acompañado, entre los chinos, de una repulsión fundamental de toda teoría creacionista.

*

Sólo algunas metáforas, unidas a restos de leyendas, informan sobre la idea que los antiguos tenían del universo. Hay pocas probabilidades de que estos datos folklóricos

se unan a un sistema único y definido de pensamiento. Sin embargo, pueden dejar entrever un hecho esencial: la concepción del mundo físico está totalmente dirigida por representaciones sociales.

El universo es el carro o la casa del jefe.

Frecuentemente, se compara el mundo con un carro con adrales recubierto con un toldo. El toldo es circular y representa el cielo; la tierra está representada por la caja cuadrada que soporta al ocupante del carro. Pero no se trata de un carro cualquiera. Cuando se dice "la tierra ... es el gran fondo de carro", se piensa en la carroza de ceremonia[2] en la que ocupa su puesto el *hombre único*, y sin duda se imagina al hijo del cielo en el momento en que, para llenar el primer deber de su cargo, da la vuelta a la tierra de los hombres siguiendo el camino del sol. En el cielo, el sol recorre su camino subido, también, sobre un carro.

El jefe de carro se mantiene en la parte delantera del vehículo bajo los hordes del toldo. La palabra *(Xian)* que designa este lugar sirve igualmente para nombrar el punto de la sala de recepciones donde, cuando reina su corte, debe situarse el señor. Cuando se dice: "la tierra lleva y el cielo cubre",[3] no se evoca menos la casa que el carro. El edificio donde el soberano recibe a los feudatarios, cuadrado en la base, debe estar cubierto por una techumbre circular. El hijo del cielo debe colocarse bajo el contorno de este techo cuando promulga las ordenanzas mensuales que ajustan los tiempos a los espacios.

El techo del Mingtang y el toldo del carro están unidos por columnas y un soporte cuadrado. Las columnas, a las que se llama *pilares del cielo,* son muy conocidas de los geógrafos, que saben su número y su emplazamiento. Están en relación con las ocho direcciones, las ocho montañas y las ocho puertas que dejan paso a las nubes lluviosas y a los ocho vientos.[4] Unidos por medio de los

ocho vientos a los ocho trigramas que están dispuestos en forma de octágono, los ocho pilares unen el perímetro de la tierra al contorno circular del Cielo.

La arquitectura del mundo fue imaginada al principio más simplemente. Sólo se contaban cuatro columnas, y no se conocían más que cuatro montañas cardinales. "Cuatro Montañas" es el nombre de los jefes que el soberano designaba para asegurar la paz en las cuatro direcciones y a los que recibía abriendo las cuatro puertas de su residencia.[5] Las montañas desempeñan en la naturaleza un papel análogo al de los jefes en la sociedad. Aseguran la estabilidad del universo. Míticamente, no hay la menor diferencia entre la lucha entablada por un usurpador contra el soberano legítimo y el ataque emprendido contra una montaña por un genio maléfico, que se representa bajo el aspecto de un viento rugiendo tempestuosamente y haciendo caer el techo de las casas.[6]

El único pilar célebre del mundo es un monte, el Buzhi, al noroeste del mundo; allí se encuentra la Puerta que conduce a la Residencia Sombría; por ella sopla un viento que se llama también Buzhi.[7] En el curso de la batalla que entabló contra el soberano Zhuan-hiu, Kong-kong, genio del Viento, a quien la Residencia Sombría sirve de retiro, consiguió conmover al Buzhi. Siguió un diluvio. El mundo sólo está en orden cuando está cerrado a la manera de una vivienda.[8]

Antiguamente, cuando Nüwa emprendió el arreglo del universo, "los Cuatro Polos estaban derribados, las Nueve Provincias divididas, el cielo no cubría en todas partes, la Tierra no soportaba todo el contorno *(bu zhi)*, el fuego quemaba sin extinguirse jamás, las aguas lo inundaban todo sin aquietarse nunca, las bestias feroces devoraban a los hombres válidos y las aves de presa arrebataban a los débiles. Entonces, Nüwa fundió las piedras de cinco colores para reparar el cielo azulado; cortó los pies

de·la Tortuga para endurecer los Cuatro Polos; mató al Dragón negro para poner en orden el país de Ki; amontonó ceniza de caña para detener las aguas licenciosas. El cielo fue reparado. Los Cuatro Polos se levantaron, las aguas licenciosas fueron desecadas, el país de Ki fue puesto en equilibrio *(bing)*, los animales feroces perecieron, los hombres válidos subsistieron, la tierra cuadrada lo lleva sobre su espalda y el cielo redondo la tiene abrazada", y la unión *(he)* se hizo entre el *yin* y el *yang*.[9]

También antiguamente, subiendo, y bajando, las Islas de los Bienaventurados flotaban a merced de las mareas; no se podía en ellas mantenerse inmóvil. No llegaron a ser estables hasta el día en que, por orden del genio del mar, las pusieron sobre sus espaldas las tortugas gigantes.[10] Los chinos han pensado durante largo tiempo que podían procurarle al suelo la estabilidad esculpiendo tortugas de piedra y haciéndolas soportar una pesada estela. Montañas y pilares, las columnas que unen la tierra y el cielo dan solidez a esta arquitectura, que es el universo.

Sin embargo, desde la revuelta de Kong-kong, el equilibrio ya no ha sido perfecto. Este monstruo cornudo, lanzándose contra el monte Buzhi, le abrió brecha de una cornada; "quebró el pilar del cielo y rompió la amarra *[wei;* las Ocho Amarras, *ba wei,* corresponden al *ba ji,* a los Ocho Polos, a las Ocho Direcciones] de la tierra". De este modo, el cielo se balanceó, inclinándose hacia el noroeste, hasta el punto que el sol, la luna y las constelaciones debieron encaminarse hacia poniente, mientras que, sobre la tierra, que balancéandose en sentido inverso, dejó de estar colmada hacia el sureste, todos los cursos de agua tomaron la dirección de este rincón abierto del espacio.

Se refieren de otra manera las maldades de Gong gong: él fue, según se dice, o bien, Chiyou, otro genio del Viento, otro monstruo cornudo, quien desencadenó el desbordamiento de las aguas, atacando a Kong sang.[11]

Estos mitos se refieren a una representación ligeramente diferente del universo. Kong sang, la Morera hueca, que se opone a Kong dong, el *Paulownia* hueco, es, como este último, a la vez un árbol hueco y una montaña: los dos sirven de abrigo a los soles y de residencia a los soberanos.[12] Había aun otros árboles que se erigían como pilares celestes: en levante, el Pan mu, un inmenso albérchigo situado cerca de la Puerta de los Genios;[13] a poniente, el árbol Jo, sobre el cual, como sobre la Morera hueca, si bien por la tarde, los Diez Soles vienen a posarse;[14] en el centro, el Jian mu (el Bosque elevado), por el que·los soberanos (no se dice los soles) ascienden y descienden.[15]

Los chinos referían de buen grado que sus antepasados habían comenzado por anidar en los árboles o por yacer en las cavernas. La mayor parte de las leyendas evocan la idea de una construcción de columnas; pero algunos rasgos míticos muestran que el cielo es concebido como la bóveda de una gruta. En sus sueños de apoteosis, los soberanos, cuando se elevan hasta los cielos, vienen a amamantarse en los pechos de la Campana celeste, es decir, las estalactitas que penden del techo de las cavernas.[16]

Humilde al principio como la residencia de los primeros jefes, el mundo se ha agrandado –a la inversa de ese país de los Gigantes que disminuyó de extensión cuando la talla de sus habitantes se hizo más pequeña.[17] Se creía así aun en tiempos de los Han: como todos los cuerpos que el aliento *(xi)* llena, la tierra y el cielo han aumentado progresivamente de volumen. La distancia entre ellos se ha acrecentado.[18] Antiguamente, se mantenían cuando los espíritus y los hombres vivían en promiscuidad, tan estrechamente unidos (la tierra ofreciéndole al cielo su espalda y el cielo teniéndola abrazada) que se podía, "subiendo y bajando", pasar a cada instante de una al otro. Zhongli, "cortando la comunicacion",[19] puso fin a estos comienzos escandalosos del universo.

*

Zhongli es un héroe solar, promovido, por la gracia de la historia, al rango de astrónomo. Los chinos no parecen haberse preocupado jamás de sacar de sus mitos una cosmogonía sistémica. Sus astrónomos, en cambio, han tornado de las leyendas antiguas lo esencial de sus teorías.

Por lo menos desde el siglo IV antes de nuestra era, ha habido en China muchos sabios a los que apasionaba la astrología: se consagraron a formular catálogos de constelaciones y a anotar los movimientos de los astros. Al parecer, por lo menos, desde el siglo III a. de C., fueron llevados a presentar diversas descripciones del mundo. Sus especulaciones sólo nos son conocidas por breves alusiones literarias o por resúmenes bastante recientes.[20] Siguen de muy cerca las tradiciones míticas.

En tiempos de los segundos Han,[21] se atribuían estas especulaciones a otras escuelas distintas. Una de ellas, la más esotérica tal vez, había sido abandonada, si no olvidada: se dice que sus partidarios admitían que el sol, la luna y todos los astros flotaban libremente en el espacio, no siendo el cielo un cuerpo sólido.[22] Según los otros dos sistemas, las astros se adhieren al cielo; tienen sus caminos sobre su superficie resistente; se desplazan, aun siendo llevados por el cielo en su movimiento circular.

La tierra y el cielo están separados por vastas extensiones. Los sabios habían calculado, con ayuda, decían, del *gnomon*, las dimensiones del mundo: 357 000 *li*, tal es, según unos, la medida del diámetro de la órbita solar, y según otros, del diámetro de la esfera celeste, siendo la distancia entre dos puntos opuestos del contorno de la tierra de 36 000 *li*.[23] 357 y 360 son, como se ha visto a propósito de los tubos musicales, dos números prestigiosos; multiplicados por 7 o por 5, pueden evocar la relación 3/2 o 3/4 de lo redondo y lo cuadrado. Las dimensiones

indicadas por los sabios no tienen otro interés que su magnitud. El universo, cuya inmensidad quieren hacer sentir, continúa pareciéndose al mundo creado por la imaginación mítica.

Los partidarios de la Escuela del *hun tian* atribuyen al cielo la forma de una esfera, o mejor, la de un huevo.[24] Esta concepción se une al tema mítico del que ha salido la leyenda de Pangu, así como diversos relatos de nacimientos milagrosos.[25] Varios héroes fundadores han nacido de un huevo –a veces empollado en una torre de nueve pisos y que representa el cielo. Por lo demás, para decir "el cielo cubre", se emplea siempre una palabra cuyo sentido exacto es empollar. Completamente envuelta por la cáscara celeste, la tierra, tal como una yema de huevo, descansa en una masa líquida.

Flota, sube, baja, se aproxima o se aleja sucesivamente del cenit y de los cuatro puntos cardinales, mientras que el cielo, girando sobre sí mismo a la manera de una rueda, arrastra cada tarde al sol al fondo del horizonte terrestre. La alternancia del día y de la noche se explica por este movimiento del cielo; los movimientos de balanceo de la tierra dan cuenta de la alternancia y de la variedad de las estaciones. Además, puesto que el cielo es ovoide y el sol no lo abandona nunca en su marcha, está claro que este astro se encuentra más cerca de la tierra en la mañana como en la tarde, y más lejos de ella en el momenta en que llega a lo más alto de su carrera; así es a mediodía cuando parece ser más pequeño, pues sus dimensiones aparentes (aunque no su brillo) disminuyen con la lejanía.[26]

El otro sistema, sin duda más antiguo, compara el cielo a un dosel *(tian gai)* movil que recubre la tierra. Ésta se mantiene abajo, sin moverse, en la posición de un tazón derribado.[27] La superficie terrestre no forma nunca una cúpula paralela a la campana celeste que la cubre. La

Tierra tiene la forma de un tablero de ajedrez, es decir, de una pirámide cuadrangular truncada.[28] El vértice (la tierra habitada) es plano y se encuentra precisamente debajo de la cima del dosel, allí donde permanecen la Osa Mayor y las constelaciones del Palacio Central del Cielo. Las aguas se deslizan por los cuatro lados de la pirámide y van a formar, en torno de la tierra habitada, los cuatro mares: en este sistema, coma en el otro, el agua llena los bajos fondos del mundo. El aspecto atribuido a la tierra por la escuela del dosel celeste no difiere de la imagen que ofrecía el cerro cuadrado y rodeado de agua sobre el cual se sacrificaba al suelo: cuando los sacrificios estaban consumados, los vapores venían a formar un dosel por encima del altar.[29] La variedad de las estaciones se explica, en el sistema del *tian gai*, por el hecho de que el sol camina sobre la cubierta celeste tomando rutas diferentes que lo alejan o lo aproximan (del centro) de la tierra.[30] Si la noche sucede al día es porque, llevado por el dosel en su rotación, el sol se separa sucesivamente de los cuatro lados de la tierra, haciéndose correlativamente invisible a causa de su alejamiento.[31]

Algunos imaginaban que el dosel celeste se inclinaba hacia el norte, con lo que el sol, hacia la tarde, se hundía en el horizonte.[32] Esta explicación se relaciona con la leyenda de Kong-kong: el cielo se inclinó hacia el noroeste desde que este monstruo rompió el monte Buzhi. Wang chong conserva una variante significativa de la teoría. El cielo, hacia el norte, se hunde en la tierra, hasta el punto de que el sol, en toda la parte septentrional de su ruta, debe caminar subterráneamente.[33] Esta opinión hace pensar en la puerta que se abría en los linderos del monte Buzhi y que conducía a la Residencia Sombría.

La idea de que el sol cesa de iluminar cuando penetra en el dominio de la sombra, vuelve a encontrarse en la

teoría de los eclipses. Éstos (que pueden comenzar por el centro del astro, lo mismo que por sus bordes) no difieren por su naturaleza de ciertas veladuras *(bo)* que se pueden comprobar en cualquier momento del mes. Los eclipses propiamente llamados se producen bien el primero o bien el último día de la lunación: la oscuridad *(hui)* triunfa entonces, de tal suerte que la luna pierde su brillo durante este periodo. El sol, que se une *(jiao)* entonces a ella, experimenta la influencia del principio sombrío *(yin):* en este caso, puede eclipsarse.[34] La luna que, por esencia, depende del principio *yin*, está sujeta a eclipses más frecuentes: se pueden observar en los diferentes momentos de la lunación. Lieu Hiang[35] escribía, no obstante (en el siglo I a. de C.), que el sol se eclipsaba cuando la luna venía a ocultarlo, y Wang Chong,[36] que no ignoraba esta opinión, afirmaba que se trataba entonces de un fenómeno regular. Estas tesis no han impedido conservar, a título de dogma, la antigua idea de que los eclipses son provocados por la desordenación de la conducta de los soberanos y de sus mujeres.[37]

Los cosmógrafos chinos supieron aprovechar los progresos obtenidos por la astronomía en la época de los Reinos Combatientes.[38] Estos progresos fueron debidos a los astrólogos que espiaban, por cuenta de príncipes ambiciosos, los acontecimientos celestes. La relación de estos acontecimientos con los hechos de la historia humana era el principio de toda observación. Si los sabios han sido conducidos a atribuir al universo vastas proporciones, no por ello han dejado de concebir el mundo según el modelo creado por la imaginación mítica. Sus conocimientos se acrecientan en el detalle sin que les asalte la tentación de buscar explicaciones de orden puramente físico. Los que rehusan admitir que, hacia el norte, la tierra y el dosel celeste se interpenetran, no hacen valer ninguna

consideración obtenida de las ideas de movimiento, de resistencia, de impenetrabilidad... No ven ninguna dificultad en el hecho de admitir (mucho más, lo utilizan en la discusión) el mito de la union del cielo y la tierra.[39] Los sabios apenas han modificado la representación que los chinos tenían formada del universo. Los arquitectos y los poetas la han enriquecido mucho más que ellos.

*

En la época de los Reinos Combatientes (siglos V-III a. de C.), los potentados feudales complacíanse en ver quién poseía las residencias más vastas, las torres más elevadas y las cuevas más profundas. Su corte no sólo estaba llena de astrólogos, sino de magos y poetas, de ingenieros y bufones,[40] de proveedores de leyendas y de proveedores de curiosidades. Gracias a todos estos concursos, la visión del mundo se ha ampliado, el universo se ha poblado, mientras que los palacios se elevaban y se ensanchaban, y el patio, los parques, los viveros y los jardines se guarnecían de maravillas. Mientras que las Nueve Llanuras del Cielo *(jian ye)* correspondían a las Nueve Provincias de China, la tierra y el cielo aumentaban en profundidad, se instalaban sobre Nueve Gradas.[41] En lo más bajo, estaban las Novenas Fuentes, y en lo más alto, los Novenos Cielos. Y efectivamente, escalonando hasta nueve sus cuevas y terrazas, los tiranos pretendían alcanzar las fuentes subterráneas lo mismo que las altas regiones, donde se oculta entre las nubes el Fuego celeste. Desde el fondo extrerior del mundo hasta su cima suprema *(huang ji),* el palacio parecía confundirse con el eje del universo.

Incluso cuando ha adquirido formas magníficas, se encuentra en el universo la huella de sus humildes principios. En el centro de las casas más pobres, debía abrirse un sumidero, puesto bajo una abertura dejada en lo alto

del techo.[42] Las aguas penetraban en la tierra por este sumidero, y por el agujero del techo el humo del hogar alcanzaba en el cielo a las nubes portadoras del fuego. Asimismo, en los bajos fondos del mundo se abre una vasta cloaca, mientras que en lo más alto de los cielos se abre la hendidura por donde se escapan los relámpagos.[43] La cloaca está guardada por un monstruo antropófago, el Ya-yu: *Yi* el Arquero dispara contra él flechas mortíferas, por lo que merece convertirse en el genio del centro de la casa y el señor del destino *(Siming)*.[44] El mundo subterráneo de las aguas es, en efecto, el país de los muertos. Las libaciones llegan a él cuando se las derrama sobre el suelo de tierra removida de las casas. Las "fuentes amarillas" fueron primeramente imaginadas muy próximas a las residencias humanas. Apenas se abría un poco la tierra y se descubría el agua, el mundo de los muertos se entreabría.[45] Los espíritus se escapaban tan pronto como, sobre todo en invierno, se agrietaba el suelo reseco: vueltos a la tierra, se les oía gemir.

Las fuentes amarillas, en el mundo agrandado, se han encontrado relegadas muy al fondo del septentrión: se había dejado de enterrar a los muertos en las casas, y los cementerios estaban situados al norte de las ciudades. Un poco al oeste del pleno norte (al oriente corresponde el principio de la estación invernal) se abre (a veces se sitúa al noroeste el *impluvium* de las casas)[46] el abismo por donde las aguas venidas de los Cuatro Orientes desaparecen en el interior de la tierra.[47] Un monstruo, que se llama a veces el Señor de la Tierra *(Tu bo)* habita estas regiones, donde guarda una puerta arrollándose nueve veces sobre sí mismo.[48] Frecuentemente, se ve en él un vasallo de Kong-kong; es una serpiente de nueve cabezas: las nueve cabezas devoran las Nueve Montañas y el monstruo difunde la infección vomitando aguazales.[49] Por

encima del abismo que se abre, se escalonan las Nueve Puertas de los Cielos guardadas por lobos y por un ser de nueve cabezas capaz de arrancar nueve mil árboles de una vez. Cuantos quieren atravesar estas puertas, agarrados y suspendidos con la cabeza hacia abajo, son precipitados en la sima.[50] Son raros los héroes que pueden imponerse al Portero del Soberano celeste. Pero los santos, debidamente adiestrados en las prácticas místicas, entran rectamente en el mundo de Allá Arriba. Penetran por la hendidura abierta en lo más alto de los cielos, sin que los relámpagos que allí surgen les hagan caer.[51]

Más frecuentemente visitado, el interior del cielo es un poco mejor conocido que el de la tierra. El soberano de Allá Arriba *(Shangdi)* tiene allí su corte.[52] Posee palacios, arsenales, harenes. Sus nombres se encuentran en la tierra: son aquellos que los jefes dan a los edificios de su capital.[53] A los que admite junto a él, el soberano de Allá Arriba les hace oír una música admirable.[54] Se cambian regalos con él. Cuando se le ofrece un lote de hermosas mujeres, lo agradece confiriendo la propiedad de un himno divino.[55] Se puede ser invitado por él a una cacería de osos,[56] ya que posee parques lo mismo que viveros, y se puede tirar al arco lo mismo en el cielo que en este bajo mundo. ¿No se ve a Xihe, la madre de los Soles, que, subida en su carro, persigue a flechazos al Perro celeste *(Tianlang)*?[57] Las justas de los habitantes del cielo (han conservado sus blasones mucho mejor que los humanos) aparecen como combates de animales. Cuervos de tres patas, los Soles se eclipsan, cuando hay una justa de *jilin* (unicornios) o cuando el *jilin* quiere devorarlos.[58] Asimismo, Zhang-o, la luna, es un sapo al que otro sapo devora y hace eclipsar, mientras que la muerte del *Jingyu* (¿la Ballena?) hace aparecer a los Cometas, y los rugidos del Tigre desencadenan el Viento primaveral.[59]

No es sin embargo en el cielo, es en las regiones más apartadas del espacio, donde las divinidades tienen sus guaridas y toman, ordinariamente, parte en las justas. Los dioses sufren el ataque de los héroes que tienen por misión reducirlos al cumplimiento del deber. El Señor de los Vientos *(Feng bo)* permanece ligado al Cerro Verde, mientras que el Señor del Río *(He bo)* se oculta en la sima de Yang-yu.[60] Heridos, uno en el ojo izquierdo y el otro en la rodilla, fueron domados por el Arquero, que mató al Ya-yu en su cloaca y dio muerte, en las ramas de su Morera, a nueve Soles indisciplinados.[61] Así fue como, obedeciendo a un sabio soberano, eliminó del mundo habitado todo cuanto podía llevar daños a los hombres. En un mundo bien ordenado; sólo los rincones perdidos no recubiertos por el dosel del cielo[62] son los lugares donde se deja subsistir vagamente a los seres que tienen una naturaleza monstruosa o divina.

En el ángulo nordeste del mundo, en el país de Fu-lao, vive miserablemente, alimentándose de frutas y raíces, un pueblo de brutos que ignora el sueño: se agita incansablemente sobre un suelo abrasado que iluminan sin tregua el sol y la luna.[63] Antiguamente, en estos parajes, flotaba sabre el mar una especie de buey, de cuerpo verde y una sola pata. Se le llamaba Kui. Cuando entraba en el agua y cuando salía, produciendo el viento y la lluvia, hacía oír el ruido del trueno. Huangdi vino a tomar su piel y tuvo la idea de golpearla con un hueso arrebatado a la Bestia del Trueno. Gracias a este tambor, inspiró a todo el Imperio un temor respetuoso.[64] Más sabio aún que Huangdi y desplegando el genio civilizador que señala a los verdaderos soberanos, Yao condujo a Kui a su palacio para hacer de él un maestro de la danza: dirigía, golpeando las piedras sonoras, los ballets que danzaban los Cien Animales, al fin domesticados.[65]

Al sudeste se instaló el da-he, el Abismo, inmenso y sin fondo, donde se derramó, con todos los ríos terrestres, la Vía láctea, Río del Cielo.[66] La Madre de los Soles y la Madre de las Lunas hallan en estas regiones el agua que cada día sirve para lavar a sus hijos como recién nacidos, antes de que se muestren en el cielo.[67]

En el ángulo sudoeste está el país de Ku mang, donde el *yin* y el *yang* no unen su aliento y donde no alternan el calor y el frío, la noche y el día. El sol y la luna no difunden su brillo. Los pobres miserables que viven allí sin comer ni vestirse, en una somnolencia continua, se despiertan apenas una vez cada cincuenta días.[68]

Peor aún es el rincón noroeste. Es la comarca de las Nueve Oscuridades que ilumina el Dragón-Antorcha. De mil *li* de altura, se alza completamente rojo y con los ojos fijos. Si abre los ojos, es el día. Si los cierra, es la noche. Si sopla, es el invierno; si aspira, el verano. No bebe, no come ni respira: el viento y la lluvia en este caso se detienen en sus fauces. Si respira: es el viento.[69] El Dragón-Antorcha se yergue en la noche, en las orillas del Río Rojo, donde vive también Nu ba, la Sequía, hija de Huangdi, a la que ayudó a vencer a Chi yeu, el gran rebelde, después de lo cual fue desterrada al horrible país de las arenas movedizas.[70] Muy cerca, se encuentra la sima donde el Trueno se hunde en remolino.[71] Es la región siniestra de la sed, que frecuentan hormigas rojas gigantescas y avispas más gruesas que calabazas, cuya picadura seca en el acto todas las cosas.[72]

Pero el noroeste es también el país misterioso donde se eleva el Xuen luen, réplica soberbia de los cielos y de los palacios principescos.[73] El Xuen luen es una montaña, a la par que una edificación de nueve pisos. Se pueden ver allí jardines colgantes en los que los árboles ostentan perlas o producen jade, nueve pozos de los que brota un elixir e innumerables puertas. El viento Buzhi penetra por una de

ellas, pero otra no se distingue, al menos por el nombre, de la puerta principal del palacio de los cielos. Y efectivamente, los que consiguen traspasar los rellanos sucesivos del Xuen luen, se elevan a la inmortalidad: se nos dice que subían al cielo.[74] Se afirma que el soberano supremo reside en el Xuen luen. Sin embargo, la única divinidad que recibe visitas es la Madre-reina de Occidente, la Si-wangmu. Es una especie de ogresa de cola de leopardo, que tiene la mandíbula como los tigres, y se complace como ellos en rugir. Esparce la peste a lo lejos, Desgreñada como una bruja, vive en el fondo de una caverna.[75] De esta diosa de la muerte se puede obtener la hierba de larga vida,[76] y hasta sucede que ofrezca festines en lo alto de una torre de jade.[77]

Leyendas análogas e igualmente raras han servido para ilustrar otro tema cosmológico: en los bordes del cuadrado terrestre, se ha alojado a todos los pueblos extraños. Cuando Sima Qian combina las 8 vientos y las 28 mansiones, no se preocupa de las dimensiones de los husos; pero a cada uno de los 4 lados del horizonte hace corresponder 9 sitios. Huainanzi imagina repartir los pueblos extraños en el circuito cuadrado de la tierra; pone 6 al este y 10 al oeste, 13 al sur y 7 al norte: todas las necesidades lógicas del filósofo están satisfechas desde que obtiene, él también, el total 36.[78]

*

Los filósofos, tanto como los poetas, son los que nos han transmitido estas leyendas: las utilizaban en sus argumentaciones mucho más que las teorías de los sabios. Los poetas que cantan las andanzas épicas de los sabios o los pasatiempos místicos de los héroes, saben mucho del más allá y lo mismo que ellos los juglares que acuden desde lejos a la corte de los tiranos. Sin embargo,

los informes de los bufones y los descubrimientos de los poetas apenas si han hecho otra cosa que añadir algo pintoresco a las representaciones chinas del mundo que los sabios, con sus grandes números, contribuían a revestir de majestad. Siempre concebida a imagen de una residencia principesca, humilde torreón o palacio gigantesco, la arquitectura del universo sigue dirigida por las viejas reglas de los sistemas indígenas de clasificación. Únicamente el parque de caza se ha enriquecido a la par que ampliado. Hecho notable: si los chinos han querido acoger voluntariamente, como curiosidades aprovechables, las leyendas o las técnicas, las juglerías o las ideas tocadas de exotismo o de novedad, no las han admitido nunca en su casa. Es aún más notable que no hayan alojado nunca fuera de la historia, en el tiempo incierto y lejano que parece convenir a los mitos, las leyendas, nuevas o antiguas, en que figuran los dioses con los monstruos. El tiempo pertenece por entero a los hombres y a la historia. El universo no existe realmente hasta el momento en que los sabios instituyen la civilización nacional. Esta civilización reina en el conjunto de las Nueve Provincias. Circunscribiendo el espacio ordenado por los santos, se extienden los Cuatro Mares de los Bárbaros, espacio inorgánico, más allá del espacio, al cual se adapta legítimamente un más allá del tiempo. Estas franjas vagas del mundo real convienen a los monstruos y a los dioses lo mismo que a los bárbaros. La tierra de los hombres pertenece a los chinos, a sus antepasados, a sus jefes. Éstos han dividido los campos en cuadrados y construido el *templum*, que da una orientación exacta a los Nueve Barrios de su ciudad, de su campo, del área ritual donde debían oficiar. De estos usos santos derivan las clasificaciones que permiten ordenar el universo real y construir la verdadera representación. Los campos en que se labraba, el campo donde se buscaba refugio,

la casa sagrada donde habitaba el jefe, si proporcionaron la imagen de las Nueve Provincias del Mundo, fueron, primeramente, muy exiguas, encerradas por las marcas, donde vagaban las bestias divinas y los bárbaros, caza del jefe.[79] Tai es el terreno al que llevaron los guerreros sus conquistas y los geógrafos o los poetas sus exploraciones. El universo agrandado ha conservado la arquitectura, borrosa o espléndida, de la gruta, de la choza, de la torre que habitaron los fundadores de la antigua China. Y sus descendientes sólo en el parque reservado a sus cacerías, a sus fiestas y a sus juegos aceptaron acoger todo cuanto les aportaron, ideas o dioses exóticos o nuevos, los astrólogos, los poetas y los bufones.

Capítulo II

El microcosmos

Los sabios de China siempre han perseguido con su odio a los bufones. Éstos, cuando hacen al árbol recto, corren el riesgo de trastornar el mundo. Los hombres tienen pies cuadrados, que deben reposar sobre la tierra. Son culpables si dejan de tender la cabeza hacia arriba: la cabeza es redonda, a imagen del cielo.[80] La conformación de los seres humanos reproduce la arquitectura del mundo, y con las dos concuerda la estructura social. La sociedad, el hombre y el mundo son objeto de un saber global. Válido para el macrocosmos y para todos las microcosmos que encajan en él, este saber se constituye por uso único de la analogía.

*

Nada ilustra mejor la concepción china del microcosmos que las ideas, los usos y los mitos relativos a la izquierda y a la derecha.

En China, la antítesis de la derecha y de la izquierda no tiene nada de una oposición absoluta.[81] El *yin* y el *yang* no se oponen en sí mismos, como el no ser y el ser, y lo puro y lo impuro. Los chinos no tienen el ardor religioso que condena a repartir las cosas entre el mal y el bien. Nosotros honramos la derecha y detestamos la izquierda, y calificamos de siniestro cuanto pertenece al mal: censuramos a los zurdos y somos diestros. Los chinos son diestros como nosotros; sin embargo, honran la izquierda, y sus héroes más grandes, Yu el Grande y Tang el Victorioso, son unos zurdos y otros diestros. Son incluso, podríamos decir, genios de la derecha o genios de la izquierda: señores de la lluvia o de la sequía, consagrados enteramente al *yin* o al *yang*, se les declara de buen grado atacados de hemiplegia, cuando no se les reduce a la mitad derecha o la mitad izquierda del cuerpo.[82] Un genio terrestre o un genio celeste deben animar a los fundadores de dos dinastías sucesivas. Pero el héroe, tanto como la dinastía fundada por él, no vale más o menos, según que, zurdo o diestro, esté poseído por la virtud del cielo o por la virtud de la tierra. Estas virtudes son complementarias. Deben relevarse en la obra. Aún más, impregnan sucesivamente a los sabios más perfectos. Éstos, primeramente ministros, ejercen funciones activas. Despliegan sus talentos en el detalle de las cosas de la tierra. Convertidos en soberanos, sólo les preocupa el cuidado del cielo: sólo viven para concentrar en ellos la eficacia *(dao)* superior a toda eficiencia de detalle *(de)*.[83] La izquierda y el cielo triunfan en cierto modo sobre la derecha y la tierra, como el *yang* triunfa sobre el *yin*, el *dao* sobre el de y la obra real sobre las tareas ministeriales. La oposición se reduce, sin embargo, a una diferencia de grado o a una distinción de empleo.

En el signo que representa la derecha (mano + boca), los etimologistas saben leer un precepto: la mano derecha sirve para comer.[84] La Derecha corresponde, pues, a las cosas de la tierra. El elemento "mano" se vuelve a encontrar en el signo adoptado para la izquierda, junto, esta vez, a otro elemento gráfico que representa la escuadra. La escuadra es el símbolo de todas las artes, y sobre todo de las artes religiosas y mágicas. Es la insignia de Fuxi, primer soberano, primer adivino. Fuxi es el marido o el hermano de Nu Gua, cuya insignia es el compás. Esta pareja primordial ha inventado el matrimonio: por eso, para decir "buenas costumbres'", se dice: "compás y escuadra".[85] Los grabadores[86] representan a Fuxi y a Nu Gua enlazados por la parte inferior del cuerpo. A Nu Gua, que ocupa la derecha, le hacen tener el compás con la mano derecha.[87] Fuxi, a la izquierda, sostiene la escuadra con la mano izquierda. La escuadra, que produce el cuadrado, emblema de la tierra, sólo puede ser insignia del macho después de un cambio hierogámico de atributos; pero (como enseña el *Zhi bei)* produciendo el cuadrado lo redondo (al que contiene),[88] la escuadra merece al punto ser el emblema del brujo que es *yin-yang*,[89] y sobre todo, de Fuxi, sabio en las cosas del cielo lo mismo que en las de la tierra.[90] Fuxi puede, pues, llevar la escuadra con la mano izquierda, y la mano izquierda (con la escuadra), evocar la obra real, la hierogamia primera, la actividad mágico-religiosa. Los chinos no oponen fuertemente la religión a la magia, como tampoco lo puro a lo impuro. Lo sagrado y lo profano no forman en sí mismos dos géneros separados. La derecha puede estar consagrada a las obras profanas y a las actividades terrestres sin convertirse en antagonista de la izquierda. El pensamiento chino no se interesa por lo contrario, sino por los contrastes, por las alternancias, por los correlativos, por los cambios hierogámicos de atributos.

La infinita variedad de los tiempos y los espacios multiplica estos cambios, estos contrastes, así como las condiciones concretas de las correlaciones y las alternancias. La etiqueta debe tener en cuenta todas estas complicaciones; por eso concede el honor tan pronto a la izquierda como a la derecha. Los chinos son diestros, obligatoriamente, ya que desde su infancia se les enseña a servirse de la derecha, por lo menos para comer.[91] Pero a todos los niños se les enseña asimismo que conviene saludar ocultando la mano derecha bajo la izquierda; las niñas, por lo contrario, deben colocar la mano izquierda bajo la derecha. Tal es la regla que, en tiempo normal, sirve para distinguir a los sexos: la derecha es *yin* y la izquierda, *yang*. En tiempos de duelo, triunfan el *yin* y la derecha: los mismos hombres saludan entonces ocultando la izquierda y presentando la mano derecha.[92] Una segunda prescripción muestra que la izquierda, por cuanto es *yang,* concuerda con lo feliz o lo fausto: descubrirse el hombro derecho es declararse vencido y aprestarse al castigo; por lo contrario, se descubre el hombre izquierdo cuando se asiste a una ceremonia alegre.[93] Y no obstante, la palabra "izquierda" sirve para calificar los "caminos prohibidos", y en este caso, parece equivaler a "siniestro". Por fausta que pueda ser la izquierda, por lo demás, siempre estrechando la derecha por la palma se jura y se expresa la amistad.[94] El juramento por la palma de la mano puede ser completado con un cambio de sangre del brazo, y aparentemente, del braze derecho.[95] Por lo contrario, cuando se da fuerza al juramento olfateando la sangre de una víctima, la sangre es tomada cerca de la oreja (para tomarla, hay que tener el hombre izquierdo descubierto), y se debe sacar de la oreja izquierda, por cuanto la oreja izquierda es la que, antes de ser sacrificados, se les corta a los prisioneros de guerra, a los que se tiene ligados por la mano izquierda.[96] De este

modo, mientras la mano derecha triunfa sobre la mano izquierda, la oreja izquierda vale más que la derecha

La elección entre la derecha y la izquierda, incluso cuando parece justificada por razones prácticas, está inspirada en los principios teóricos de clasificación. Se ofrece con la cuerda que los ata, los caballos o los corderos, los perros o los prisioneros de guerra. En cuanto a los primeros, que se dice son inofensivos, la cuerda es sostenida con la mano derecha.[97] Más peligroso que un caballo, el perro puede morder; se tiene su lazo con la izquierda; la mano derecha, libre, podrá dominar al animal.[98] ¿Pero, acaso por considerársele peligroso se sostiene también con la izquierda el lazo de un prisionero al que se le corta la oreja izquierda?[99] Se tiene asimismo con la izquierda el arco que se ofrece a un arquero cuyo puesto en el carro está a la izquierda.[100] En general, se da con la izquierda y se toma con la derecha.[101] Los presentes deben ser depositados a la izquierda del príncipe, donde un oficial recibe la entrega. Este intermediario se sitúa a la derecha de su señor cuando este da órdenes y es necesario transmitirlas.[102] Esta regla (considerada como muy importante porque está unida a la distinción de los "historiadores de derecha" encargados de registrar los hechos, y los "historiadores de izquierda", encargados de anotar las palabras),[103] está formulada a la par que un principio más pintoresco, pero no menos imperativo, sobre la manera de servir el pescado fresco.[104] Si dais a comer pescado, volved la cola hacia el invitado; en invierno, poned el vientre a la derecha; ponedlo a la izquierda en verano. El verano, la izquierda y lo delante (es decir, el lado del pecho) son *yang:* el pescado, tal como se sirve en verano, parece correctamente dispuesto en el espacio; todo lo que es *yang* coincide: lo de delante, la izquierda, el verano. No parece suceder lo mismo en invierno: lo de Atrás y la espalda son *yin*, y la espalda se

encuentra entonces a la izquierda *(yang)*. Se come con la mano derecha, se cogen las vituallas por la derecha y es elegante empezar por los mejores pedazos. Si lo de delante, aunque sea *yang,* está vuelto hacia la derecha *(yin)*, es porque el vientre es *yin:* forma parte de lo de delante; pero es lo bajo. Ahora bien, el invierno vale el norte y el norte es también lo bajo. Cuando reina el invierno, dominan lo bajo y el *yin;* el vientre, en el pescado, será la parte más grasa y suculenta. El vientre, pues, en invierno, merece ocupar la derecha, puesto que es, para el alimento, el lugar escogido. Pero, entiéndase, si se da a comer pescado seco, todo cambia: para comenzar, conviene presentar la cabeza vuelta hacia el invitado...

En el servicio de mesa, en el ritual de donación o de juramento, en las ceremonias tristes o alegres, la etiqueta impera siempre, buscando escoger lo mejor posible, en el detalle de los casos, entre la derecha y la izquierda. Pero en la política es donde hay que buscar el origen de los principios de la etiqueta y de las primeras atribuciones de la izquierda y la derecha. La política (y la lógica con ella) está dominada por una concepción feudal de la subordinación. Todo vasallo es en su casa un señor, y sin embargo, es siempre un vasallo. En cada dominio, todo se fecha según los años de reinado del señor local; no obstante, para las divisiones del año se siguen las prescripciones del calendario real. Asimismo, para escoger entre la derecha y la izquierda, se tienen en cuenta las circunstancias locales; pero se pretende siempre referirse al plan de organización del universo. El plan que se encuentra en el macrocosmos y el microcosmos, cosmografía, legislación y fisiología, tiene su principio en la ordenación de las asambleas feudales, pompas civiles o militares. Todos los conflictos de la izquierda y de la derecha, todo el protocolo de las precedencias se relacionan con la distinción

feudal del superior y del inferior. Sólo que esta distinción (por cuanto la categoría de sexo domina la organización social) debe combinarse con la distinción del macho y de la hembra, del *yang* y del *yin*.

El jefe recibe de pie, erguido sobre su estrado, cara al sur, a los vasallos que, vueltos hacia el norte, se inclinan al pie del estrado, hasta tierra. El jefe, que ocupa lo alto, se sitúa de modo que reciba en pleno rostro la influencia *(ji)* del cielo, del *yang* y del sur. El sur es, pues, lo alto, como lo es el cielo, y el norte es lo bajo, como lo es la tierra.[105] Lo alto, quiero decir el jefe, tiende su pecho hacia el sur y el *yang*; lo de delante, como el sur, es *yang*. Vuelve la espalda al *yin* y al norte, que son lo de detrás, al mismo tiempo que son lo bajo y la tierra. Así, la tierra y el *yin* llevan sobre su espalda, mientras que el *yang* y el cielo estrechan sobre su pecho.[106] El jefe, puesto que se vuelve hacia el sur, confunde izquierda con el este y su derecha con el oeste; el oeste es, pues, la derecha y el este es, pues, la izquierda. El jefe es un sol naciente y victorioso. Es también un arquero. Todo carro está ocupado por un trío de guerreros; el puesto del conductor está en el centro y el del lancero a la derecha; ¿cómo llevar convenientemente las riendas sino desde el centro del carro?, ¿cómo manejar (a menos de ser zurdo) útilmente la lanza si no se está situado a la derecha? El arquero está, pues, a la izquierda. La izquierda es el lugar del jefe. El izquierdo es el costado honorable y el este lo es con él. La izquierda, el este y el levante son *yang*, como el jefe, el sur y el cielo; la derecha, el oeste y el poniente son *yin,* como la tierra y el norte, como la esposa del jefe, reina o viuda. El palacio del príncipe heredero está al este (primavera) y la la izquierda, y la residencia de la viuda está al oeste (otoño) y a la derecha. La derecha es *yin* y pertenece a las mujeres, y a la derecha pertenecen el otoño, las cosechas y el

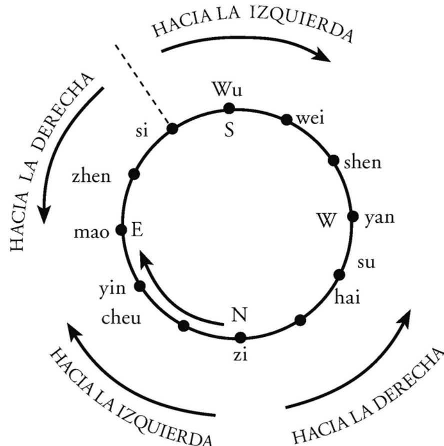
alimento. La izquierda es *yang* y pertenece a los hombres, y a la lzquierda pertenecen la actividad viril y la actividad religiosa, las formas superiores de acción. Como el *yang*, la mano izquierda, se coloca en alto, y su palma recubre el dorso de la mano inferior, que es *yin,* la derecha, que maneja la lanza y mata, que es la mano del soldado y no la mano del jefe: por cuanto, si es preciso que el soldado dé la muerte y castigue *(yin),* el jefe, dice Zheng Xuan,[107] sólo busca, con la victoria, conservar la vida y recompensar el mérito *(yang).* Manteniendo su arco, el brazo izquierdo descubierto, en la mano izquierda, el arquero, a donde quiera que vaya, se sitúa a mano izquierda: del lado del sol naciente y victorioso.[108] El ejército transporta con él la bandera del señor; cualquiera que sea su ruta, está siempre orientado, como el señor, hacia el sur: el banderín rojo del sur lo precede.[109] EI *yang* y el este están incesantemente a su izquierda; el ejército no es más que el campo o la ciudad que se desplazan, sin perder jamás su orientación. La legión de la izquierda, dirigida por el jefe del distrito de la izquierda de la ciudad, está siempre a la izquierda y siempre al este, puesto que el distrito del este está, para el señor, a la izquierda.[110] Los ejércitos tienen tres legiones; el soberano tiene tres primeros ministros a los que se llama “los tres duques”. Se mantienen ante él de cara al norte; pero se ve en ellos una triple emanación de su virtud. Como si estuviesen a la manera del *hombre único,* vueltos hacia el sur, la izquierda, para ellos, es el este. El duque de la izquierda manda, pues, sobre el este del Imperio.[111]

Es al jefe al que se refieren las divisiones del mundo. El este es, en todas partes, la izquierda, puesto que el este es su izquierda. Pero el jefe, el superior *(zhang),* es el que se mantiene en lo alto. Sólo para lo alto –para el cielo y su emanación, el jefe, para el jefe y sus emanaciones, los tres

duques– es la izquierda el ado honorable. Para los inferiores, para lo bajo, para la tierra, el lado honorable es siempre el este, ya no es la izquierda. Al pie del estrado del jefe, los vasallos se vuelven hacia el norte y se alinean de este a oeste: el más noble se coloca a mano derecha. Los vasallos, sin embargo, son, en sus casas, jefes. En su propia residencia se mantienen en alto y de cara al sur. El dueño de la casa tiene su puesto por encima de las gradas del este de la sala de recepción, a la izquierda; a la derecha y por encima de las gradas del oeste, está el lugar de la señora de la casa: la izquierda es siempre *yang* y la derecha es siempre *yin.*[112] Hombres y mujeres, no obstante, salen de sus casas por las vías públicas, el centro de la calzada pertenece a las carros. Los hombres deben caminar por la derecha, es decir, al oeste, dejando, por pudor, que las mujeres vayan solas por la acera de la izquierda y del este.[113] Tal es la regla, y Zheng Xuan afirma que los hombres ocupan, con la derecha, el lado más honorable; son, en efecto, vasallos: los vasallos, adonde quiera que vayan, permanecen, por esencia, vueltos hacia el norte. Todo cambia si ellos vuelven a sus casas, y todo cambia, también, cuando se acuestan. Cuando uno se acuesta, es la orientación propia a lo bajo y a la tierra la que se impone. La esposa extiende su trenza en el rincón donde se conservan los granos que se han cosechado en otoño y que se entrojan al oeste: ella les presta su fecundidad y les da la suya. La trenza de la mujer está toda contra el muro de poniente. El marido abandona, por la noche, el lado de levante; su trenza, sin embargo, está situada al este de la de su esposa. Cuando se tienden para dormir, el marido y la mujer no pueden poner su cabeza en dirección al sur, por cuanto así, en el mundo de lo bajo, es como se disponen los muertos: inicialmente los difuntos no temen volver los pies hacia el septentrión donde están sus moradas. La mujer, pues, permanece al oeste; pero, durante la

noche, ocupa la izquierda, y el hombre, la derecha. Todas estas inversiones son dirigidas por la estructura feudal de la sociedad, por la subordinación de la mujer al hombre, por la subordinación del vasallo al señor. Ellas no impiden que la izquierda sea fundamentalmente *yang*, y la derecha fundamentalmente *yin*. Un médico no puede equivocarse si quiere conocer, antes del nacimiento, el sexo de una criatura. Será un niño si el embrión está situado a la izquierda y niña si se mantiene a la derecha.[114]

La distinción de lo alto y de lo bajo, que tiene ante todo un valor político, conduce a conceder, según la ocasión, la preeminencia a la izquierda o a la derecha. La cosmografía, la fisiología y la historia demuestran la exactitud del principio que determina sus atribuciones. El primer deber del jefe es el de circular por el *Ming tang* o por el Imperio, imitando la marcha del sol. Partiendo del pleno norte, debe dirigirse hacia el este, con el fin de que la primavera suceda al invierno. Lo hace, situado



como está desde el primer momento frente al sur (y al centro), desplazándose cara al centro, es decir, la izquierda

adelante. La marcha hacia la izquierda, conforme *(chuen)* con el orden de los caracteres cíclicos, es la marcha real, la del sol y la del *yang*. Éste es el sentido conveniente para las cosas de lo alto. La cosmografía china admite que el cielo es sinistrógiro y la tierra dextrógira.[115]

La marcha hacia la derecha, el sentido contrario *(yi)* se impone para las ceremonias fúnebres que se refieren al mundo de abajo.[116] Esta marcha, en la que brilla la preeminencia de la derecha, se impone al *yin* lo mismo que se impone a la tierra. La fisiología lo prueba. Uno de los grandes principios de esta ciencia es que los números 7 u 8 dirigen la vida femenina o la vida masculina;[117] los hombres terminan su vida sexual a los 64 años y las mujeres, a los 49; los niños tienen dientes a los 8 meses; los cambian a los 8 años, y se hacen púberes a los 16; las niñas, púberes a los 14 años, tienen o pierden sus primeros dientes a los 7 meses y a los 7 años; 7, emblema del joven *yang*, preside al desarrollo de las mujeres, que son *yin;* 8, emblema del joven *yin*, al desarrollo de los hombres, que son *yang:* ¿de dónde les viene su virtud? 8 corresponde a la primavera *(yang,* izquierda) y al signo *yin* de la serie duodenaria; 7 al otoño *(yin,* derecha) y al signo *shen;* el signo *si* señala el sitio de la concepción; el embarazo dura 10 meses. Ahora bien, se recorren 10 estaciones cíclicas[118] yendo de *si* a *yin*, si la marcha se hace hacia la izquierda, en el sentido del sol y del *yang (macho).* Se cuentan también 10 estaciones, pero a condición de seguir el sentido inverso, para ir de *si* a *shen*; el movimiento es dextrógiro. Es el que conviene a un embrión femenino; llevado a la derecha, este embrión opera su giro avanzando hacia la derecha. Asimismo, partiendo del pleno norte, para encontrarse en *si*, sitio de la concepción, el macho y la hembra (los hombres se casan a los 30 años y las mujeres a los 20) deben recorrer, el primero 30 estaciones, y la otra 20, si avanzan, el primero

hacia la izquierda y la segunda hacia la derecha. La marcha hacia la izquierda que conviene a las cosas de lo alto y del *yang*, caracteriza también a los héroes que anima el genio del cielo. Los que anima el genio de la tierra y del *yin* están consagrados a la marcha hacia la derecha. La historia contiene pruebas convincentes de ello. Marchar hacia la izquierda es marchar con la izquierda adelante, sin que jamás el pie derecho sobrepase al pie izquierdo.[119] Así marchaba Tang el Victorioso, el cual no tocaba la tierra más que con los pies minúsculos, mientras la virtud del cielo le poseía. También él había salido por el pecho *(yang)* del cuerpo maternal. Yu el Grande, salido por la espalda *(yin)*, poseía, con muy grandes pies, la virtud de la tierra. También marchaba en el sentido que conviene al *yin,* la derecha adelante y sin que el pie izquierdo sobrepasase jamás al pie derecho.[120]

El pecho y lo de delante, y el este y la izquierda, pertenecen al *yang*, al varón, a lo alto y al cielo; la espalda y lo de detrás, el oeste y la derecha pertenecen al *yin*, a la hembra, a lo bajo, a la tierra. La distinción de lo alto y lo bajo, metáfora política fundamental, introduce en la sociedad, pero también en el macrocosmos y en los microcosmos, una doble disimetría. La izquierda prevalece en lo alto, la derecha en lo bajo. Un mito explica está antítesis. Los médicos que lo refieren ven en él el primer principio de su arte.[121] Desde que los malos actos de Kong-kong y la ruptura, al noroeste del mundo, del monte Buzhi han hecho balancear en sentido inverso al cielo y la tierra, el cielo, hundido hacia el poniente, no está completamente lleno más que a la izquierda (este), allí donde, precisamente, la tierra ahondada deja un gran vacío. Todo el este está dominado por la influencia del cielo y del *yang*. El oeste, por lo contrario, está dominado por el yin, ya que la tierra subsiste allí sola, mientras que el

cielo falta. Esta disposición arquitectónica vuelve a encontrarse en el microcosmos. Para el cuerpo humano, el oeste (quiero decir la derecha), el cielo (quiero decir el *yang*) falta y la tierra (quiero decir el *yin)* abunda. El *yin*, en la parte inferior del cuerpo, que está cerca de la tierra, reina en absoluto; así, los chinos son y deben ser diestros en lo que toca a las manos y, sobre todo, a los pies. En cambio, en lo tocante a los ojos y a las orejas (puestos en lo alto del cuerpo), son y deben ser zurdos: en el este (quiero decir a izquierda), el *yin* es deficiente como la tierra, pero el *yang* abunda, como el cielo. He aquí por qué conviene cortarles la oreja izquierda a los enemigos o vaciarles el ojo izquierdo.[122] He aquí por qué, para comer las cosas de la tierra, se emplea obligatoriarnente la mano derecha: es la mano que actúa, pero que mata y se oculta,[123] mientras que la izquierda es el lado honorable por el cual todo hombre (en tiernpo normal) debe avanzar y presentarse, siendo la izquierda la mano que presenta cuando saluda.[124]

*

El cielo realiza su movimiento circular en cuatro estaciones. Tenemos, pues, cuatro miembros –cada uno formado de 3 partes; 3 meses hacen una estación; 12 meses hacen el año, o sea, 360 (días): tal es el número de las articulaciones de nuestro cuerpo. Poseemos, colocados en lo alto, ojos y orejas: ¿no tiene el cielo al sol y a la luna? El viento y la lluvia se recrean en el universo. En nosotros se recrean el aliento *(xi)* y la sangre. Todo esto lo enseñaba un filósofo, uno de los mejor informados: Huainanzi.[125] Sabía otras muchas cosas más, por ejemplo, que teniendo el cielo 9 pisos, estaba agujereado por 9 puertas. Nuestro cuerpo tiene también 9 aberturas, ya que nosotros estamos mejor provistos que los pájaros, los cuales, naciendo de un huevo, tienen una abertura menos; pero sus 8 orificios

corresponden a las 8 especies de instrumentos de música: gracias al fénix fue inventada la música. Y Huainanzi[126] sabía también que nosotros poseemos 5 vísceras, por cuanto hay 5 elementos. Son necesarios diez meses de gestación para formar el cuerpo con las 5 vísceras y las aberturas que rigen los pulmones y los (dos) ojos, los riñones y las (dos) narices, el hígado y las (dos) orejas, la hiel y la boca… lo que hace, si contamos, 7 aberturas y 4 vísceras solamente –el arte de conciliar las clasificaciones es difícil; pero es grande el provecho cuando se llega a superponerles, el orden común al macrocosmos y al microcosmos, aparece.

La teoría de las 5 vísceras y la de los 9 (o 7) orificios permiten demostrar que la conformación del hombre está modelada sobre la del universo. Estas teorías han servido incluso, cuando se han identificado los 5 elementos y los 5 planetas, para imaginar una doctrina (comparable a la melotesia), de la que ciertas partes pueden ser antiguas, por cuanto, en todo tiempo, las 7 aberturas parecen puestas en relación con los 7 rectores celestes o las 7 estrellas de la Osa Mayor. Estas dos teorías, en todo caso, enlazan con las antiguas clasificaciones mitológicas. No se cesa de referirse a estas últimas cuando se quiere presentar un cuadro coherente de lo real.

El pensamiento, sabio o técnico, lejos de intentar liberarse de la mitología, le toma su material de emblemas y su método. El papel del sabio es sacar de los mitos una escolástica. La suma del saber se constituye acrecentando, gracias a la analogía, el repertorio de las correlaciones. Como en los tiempos en que fueron inventadas las coplas del *Shijing,* el gran principio de las correspondencias y de las interacciones *(tong)* es la solidaridad que une lo natural a lo humano, lo físico a lo moral.

El *Hongfan* supone este principio. Lo ilustra estableciendo –gracias al orden seguido para la enumeración– la correspondencia de los cinco elementos y de sus productos, de las cinco actividades humanas *(shi)* y de sus resultados, de los cinco signos celestes *(zheng)* y de las indicaciones que proporcionan marcando la repercusión que tienen en el cielo el comportamiento, bueno o malo, de los hombres y las costumbres que el gobierno hace florecer entre ellos. Estos signos (como lo demuestra el cuadro adjunto) traducen en símbolos materiales las "virtudes" resultantes de las actividades simétricas.

Números de orden	1	2	3	4	4
Elementos	Agua Salado	Fuego Amargo	Madera Ácido	Metal Acre	Tierra Dulce
Actividades humanas	Gesto *Gravedad*	Palabra *Buen orden*	Vista *Sapiencia*	Oído *Buena inteligencia*	Voluntad *Santidad*
Signos celestes	*Gravedad* Lluvia	*Buen orden* Yang	*Sapiencia* Caliente	*Buena inteligencia* Frío	*Santidad* Viento

Como se ve, hay correspondencia estricta entre los signos celestes y las actividades humanas que ocupan el mismo lugar en la enumeración. La correspondencia no puede ser menos estricta entre estas actividades o estos signos y los elementos simétricos. Acerca de este punto, por lo demás, los paralelismos en detalle son instructivos puesto que el *yang* está relacionado con el fuego (= sur-verano), y el agua (= norte-invierno) con la lluvia, que parece evocar claramente aquí el *yin* (=oscuridad, tiempo cubierto).[127] Aunque después la nomenclatura haya cambiado y existan, en cuanto a los detalles, muchas divergencias, el sistema del *Hongfan* no ha cesado de inspirar cuadros de correspondencias a las cuales se refieren tanto los ritualistas como los filósofos. La lista de las equivalencias no se

ha dado jamás completamente, ya que los puntos de vista difieren y, por ejemplo, el cuadro (adjunto) que se puede extraer del *Yueling* apenas si abraza el dominio de las cosas y los actos rituales. Pero Huainanzi[128] enseña, por una parte, que se asimilaba el viento, la lluvia, el frío y el calor con la acción de tomar, con la de dar, en la alegría y en la cólera; y por otra que el Trueno correspondía al bazo y los riñones a la lluvia.

Elementos	Madera	Fuego	Tierra	Metal	Agua
Orientes	Este	Sur	Centro	Oeste	Norte
Colores	Verde	Rojo	Amarillo	Blanco	Negro
Sabores	Ácido	Amargo	Dulce	Acre	Salado
Olores	Rancio	Quemado	Perfumado	A carne cruda	A podrido
Alimentos vegetales	Trigo	Habichuela	Mijo blanco	Oleaginosas	Mijo amarillo
Animales domésticos	Carnero	Pollo	Buey	Perro	Puerco
Lares o partes de la casa	Puerta interior	Hogar	*Impluvium*	Puerta grande	Avenida (o pozo)
Genios de los Orientes	Keumang	Zhurong	Xuetu	Jucheu	Xuan-ming
Soberanos	Daihao (Fuxi)	Yandi (Chennong)	Huangdi	Shaohao	Zhuanxu
Notas	Jue	Zhi	Kong	Shang	Yu
Números	8	7	5	9	6
Binomios de signos cíclicos denarios	jiayi	bingding	meuji	geng sin	ren shui
Clases de animales	De escamas	De plumas	De piel desnuda	De pelo	De envolturas duras
Vísceras	Bazo	Pulmones	Corazón	Hígado	Riñones

Los gestos y las emociones estaban, pues, concordes por intermedio de los elementos y de las vísceras con los fenómenos cósmicos, o mejor, con los “signos celestes”. Por lo demás, Sima Qian nos enseña que, por intermedio de las

cinco notas, se acordaban con las cinco vísceras las cinco virtudes fundamentales.[129]

Este	Sur	Centro	Oeste	Norte	
Madera	Fuego	Tierra	Metal	Agua	Agua
Viento	Aliento (*xi*)		Nubes	Lluvia	Trueno
Hígado	Pulmones	Corazón	Hiel	Riñones	Bazo

Lo mismo que el *Hongfan*, Sima Qian asigna la santidad al centro. Ahora bien, el orden de los elementos que sigue el *Hongfan* deriva, como se ha visto, del orden de producción de las notas. Se puede considerar, por lo tanto, como antigua la conexión de las notas, los elementos y las virtudes.

Orientes	Este	Sur	Centro	Oeste	Norte
Números	8	7	5	9	6
Notas	Jue	Zhi	Kong	Yu	Shang
Vísceras	Hígado	Corazón	Bazo	Pulmones	Riñones
Virtudes	Bondad	Espíritu ritual	Santidad	Equidad	Sapiencia

Su enlace común con las vísceras no debe ser menos antiguo: la técnica ritual, como el Yueling da fe, exigía que en cada estación, cuyo emblema era una cierta nota, se diese la preeminencia en los sacrificios a una cierta víscera.[130] "La nota *jue* (=este-primavera =madera), perturba el hígado y pone al hombre en armonía, con la bondad perfecta". Nada como esta frase de Sima Qian puede sekalar la interacción emblemática y solidaridad profunda que une lo físico y lo moral bajo la dominación del ritmo cósmico.

Pan Ku, en su *Baihu Tong*[131] desarrolla ideas análogas. Una distinción viene a complicarlas: la de lo alto y lo bajo, del cielo y de la tierra. No está ausente del *Hongfan,* en el que los cinco signos celestes se oponen a los cinco elementos. Para consolar a un moribundo, un excelente médico hizo un magnífico discurso que refiere el *Zuo zhuan*,[132] en el que oponía a los cinco sabores, colores y

notas, las seis influencias *(xi)*: *yin, yang.* Viento, lluvia, oscuridad y luz. Esta lista difiere poco de la lista de los cinco signos: *yang*, viento, lluvia, Frío y calor. Un pasaje del *Guangzi*[133] relaciona las pasiones con las influencias dando las correspondencias con las estaciones-orientes, los elementos, pero sin explicarse sobre las influencias *(xi)* del centro. En todos estos casos, se oponen cosas celestes a cosas terrestres. Esta oposición se encuentra en el *Li yun*[134] (donde se trata de las seis o de las siete pasiones opuestas a los seis o a los cinco deberes) señalada con los números 5 y 6, que son los del cielo y la tierra. Sucede lo mismo en el *Bo hu dong,* en el que Pan ku (al contrario que Huainanzi) cuenta 5 (y no 6) vísceras, si bien las opone a los 6 almacenes –*fu:* los 6 *fu*, como se ha visto, son los 5 elementos más los granos (que doblan al elemento tierra)–. Los 6 almacenes del cuerpo –pequeñas y grandes entradas, estómago, intestinos, vejiga y hiel (que se distingue del hígado, único considerado aquí como una víscera– son unidos a las 6 *he*, es decir, a las 6 direcciones cuando se las enumera desdoblando el centro en un alto y un bajo.

Orientes	Este	Sur	Centro	Oeste	Norte
Emblemas	Estrellas	Sol	Tierra	Mansiones	Luna
Estaciones	Primavera	Verano		Otoño	Invierno
Qi	Viento	Yang		Yin	Frío
Elementos	Madera	Fuego	Tierra	Metal	Agua
Elementos corporales	Hueso	Aliento	Músculos	Uñas	Sangre
Pasiones *(de)*	Alegría	Placer		Pena	Cólera

Así es como Pangu llega a oponer, como los almacenes a las vísceras, las 6 pasiones (cólera y Alegría, pena y placer, amor y odio) a las 5 virtudes cardinales. Una distinción análoga desempeña un gran papel en el *Huangdi nei Jing*, breviario de la antigua medicina china. Se diserta abundantemente en él, como en el *Bo hu dong,*[135] sobre las correspondencias del microcosmos y del macrocosmos. El

cuadro que cabe sacar del capítulo segundo está, en cuanto a los detalles, frecuentemente contradicho por otros pasajes del tratado: no es dejar de servir al arte médico acrecentar, al precio de algunas contradicciones, los paralelismos simbólicos de los que se obtienen los principios del tratamiento y los elementos del diagnóstico. Este cuadro apenas si difiere del que se puede sacar del capítulo octavo de Ban Ku. Los dos distinguen las virtudes y las pasiones. Los dos muestran la importancia que se atribuía a los orificios del cuerpo humano. Así como la teoría de las cinco virtudes se refiere a la de las cinco vísceras, la teoría de las aberturas se une con la teoría de las pasiones. Tales son los fundamentos del conocimiento del microcosmos.

	Este-Primavera	Sur-Verano	Centro	Oeste-Otoño	Norte-Invierno
	Hígado Bondad	Corazón Espíritu ritual	Bazo Buena fe	Pulmones Equidad	Riñones Sapiencia
I.	Ojos	Orejas	Boca	Nariz	
II.	Ojos	Lengua	Orejas		
III.	Ojos	Lengua	Boca	Nariz	Orejas
A.	Cólera Este	Odio Sur	(Alto) Placer (Bajo) Pena Centro	Alegría Oeste	Amor Norte
B.	Hiel Hígado	Pequeñas entrañas Corazón	Estómago Bazo	Grandes entrañas Pulmones	Vejiga Riñones

Para hacer el inventario del hombre, tanto en lo físico como en lo moral, ha habido que hacer gala de gran ingeniosidad: se tenía que conciliar clasificaciones, o mejor, mostrar que, en el mundo humano y en el mundo natural, el orden y la vida resultan de la superposición de las clasificaciones numéricas que convienen al cielo o a la tierra.

Este-Primavera	Sur-Verano	Centro	Oeste-Otoño	Norte-Invierno
Madera	Fuego	Tierra	Metal	Agua
Ácido	Amargo	Dulce	Acre	Salado
Hígado	Corazón	Bazo	Pulmones	Riñones
Músculos	Sangre	Carne	Pelos	Huesos

Ojos	Lengua	Boca	Nariz	Orejas
Llamar	Reír	Cantar	Lamentarse	Gemir
Apretar	Agitarse	Eructar	Toser	Temblar
Cólera	Alegría	Voluntad	Tristeza	Temor
Bondad	Espíritu ritual	Buena fe	Equidad	Sapiencia

La teoría de las aberturas no parece menos antigua que la de las vísceras. Ella inspira, también, diversas prácticas rituales. La mitología las recoge. Se puede creer que los autores del *Hongfan* le hacen caso. Las actividades humanas que estos sabios enumeran son (aparte la voluntad o el pensamiento, a los que corresponde el puesto central): la vista y el oído, el gesto y la palabra. Un deseo de simetría aparece en esta concepción. Aparece, también, en la repartición del cuerpo humano en ocho partes (asimiladas a los ocho trigramas), que era profesada por los maestros de la adivinación: estando los ojos afectados al pleno este, las orejas debían ir al oeste.[136] El *Hongfan* sitúa, asimismo, el oído al poniente y la vista al oriente. Cuando se reparte los orificios, se atribuyen al norte y al agua los riñones, y a continuación, las orejas. Los ojos están siempre al este, y la lengua, al sur. La vista y la palabra ocupan, asimismo, el este y el sur en el *Hongfang,* el cual asigna el gesto al norte. El norte es el oriente de los riñones: éstos, como se verá, presiden la danza y también la gesticulación.

Si la teoría de los orificios es antigua, las divergencias, en la aplicación, se imponían desde el origen, por cuanto desde el origen hubo que conciliar las clasificaciones divergentes. El *Bo hu dong* proporciona un notable ejemplo. Apoya su sistema de repartición en la autoridad de un adagio tomado del *Li yun*: "Las seis pasiones son aquellas por las cuales se realizan las cinco cualidades naturales *(wu xing)"*.[137] Ahora bien, este adagio ya no se encuentra en el *Li yun,* tal como aparece editado desde que se le incorporó

el *Li ji.*[138] En cambio, se encuentra la indicación de que hay diez deberes y siete pasiones, a saber: la alegría, la cólera, la pena, el temor, el amor, el odio y el deseo. Los glosadores no señalan el texto *diferente* conservado por Pan Ku; pero uno de ellos recuerda el pasa del *Zuo-Zhuan* sobre las seis influencias *(xi)* y añade que, en la celestes, y después tierra, corresponden a las seis pasiones: la alegría, la cólera, la pena, el placer, el amor y el odio.

Este	Sur	Centro		Oeste	Norte
		Alto	Bajo		
Cólera	Odio	Placer	Pena	Alegría	Amor
Lluvia	Yin	Luz	Oscuridad	Viento	Yang

Son éstas las seis pasiones del *Bo hu dong* que no se citan, prefiriendo indicar la equivalencia con los seis *xi*. Y se concluye: "El deseo es el placer … el temor hace la séptima pasión".[139]

Hay 6 influencias celestes. Hay 6 o 7 pasiones. Hay 7 o 9 aberturas. Y si hay 6 almacenes, no hay más que 5 vísceras. Casi nunca se nombran las aberturas, sin decir: las 7 aberturas. Éstas son los 7 orificios de la cara: los dos ojos, las dos orejas, las dos ventanas de la nariz y la boca. Se habla más raramente de dos aberturas bajas que son *yin.* Si se considera a las nueve, parece fácil, en principio, distribuirlas entre las 5 vísceras. Los ojos, las orejas, las ventanas de la nariz, los orificios *yin,* que van por pares, cuentan por cuatro, y la boca hace cinco. Se adjudicará sin dificultad las aberturas bajas a los riñones, víscera doble, y asimismo, las narices a los pulmones. Los ojos, sin necesidad de grandes esfuerzos, irán con el hígado, al que la hiel puede servir de víscera aneja. Quedan el bazo y el corazón, las orejas y la boca. Conferir la boca al bazo, víscera única y central, conviene muy bien: la buena fe seguirá a la boca, al

centro. El corazón tendrá, pues, por lote las orejas.[140] Pero ¿es conveniente hacerlo así? El corazón es una víscera *yang*, una víscera simple. Tiene derecho a ser alojado delante *(yang)* en el pecho *(yang),* en lo más alto *(yang)* del cuerpo, como un príncipe *(yang).*[141] Como los héroes del *yang* y de la izquierda, que se van deshilachando cerca de la tierra, ¿no es ancho hacia lo alto *(yang)* y delgado abajo *(yin)*?[142] Las orejas (reemplazando las aberturas bajas), irán bien (se les corta a los prisioneros de guerra en los que se quiere debilitar la fuerza viril) con los riñones, alojados en el vientre *(yin),* abajo *(yin*, como súbditos que son "los pies y las manos del señor"), y bien situadas para animar los pies a la danza.[143] Las aberturas bajas no entran en cuenta,[144] sólo quedan, encima de la boca, tres pares de aberturas y hay que proveer cinco vísceras. Pero ¿no se tiene el hábito de desdoblar lo que es central, y no contiene la boca a la lengua? Quedando los ojos en el hígado, las narices en los pulmones y la boca en el bazo, se asignará al corazón la lengua, orificio de la salivación.[145] Para continuar enumerando 7 aberturas, contando siempre por dos los ojos, las narices y las orejas respectivamente, bastará contar como uno la boca y la lengua…

Una vez conciliadas y superpuestas, las clasificaciones por 9, 8, 7, 6 y 5, no queda más que justificar las equivalencias. Esto no es para el sabio más que un juego del que el curandero sabrá aprovecharse. El corazón es rojo: es el color del fuego, de la alegría; el trueno es el ruido del fuego y la risa del cielo:[146] el corazón preside la risa, la agitación y la alegría. Las lamentaciones y la tristeza dependen, como la tos, de los pulmones. Éstos son blancos, color del otoño, del oeste, del tigre, del poniente, de la Gran Blanca (Venus) y del luto. El oeste es la región de las montañas y de las gargantas, donde se hunde el viento y de donde viene la lluvia. La nariz, orificio de

los pulmones, se eleva en lo alto de la cara; la perforan profundas cavidades, por ella sale el moco, gracias a ella, se respira.[147] Se llora y se es clarividente gracias a los ojos: son los orificios del hígado, que es verde y corresponde a la primavera, a la madera y al viento. El viento barre las nubes oscuras y hace luminosas las gotas de la lluvia.[148] Éstas son las palabras de los poetas. En cuanto a los fisiólogos, explican que la madera, cuando sale del fuego, proyecta luz, y cada primavera, hace despuntar las yemas y brotar la savia.[149] ¿No sale la luz del oriente? El este, como la primavera, ¿no tiene una influencia benéfica? Los pulmones son la víscera de la bondad...

La fisiologia y la psicología están acabadas cuando se ha combinado la teoría de las aberturas y la de las vísceras. Pero ellas no sirven para conocer sólo el microcosmos; conducen a un conocimiento total del cielo y de la tierra: vísceras, virtudes, elementos, aberturas, pasiones e influjos celestes se corresponden. Quien conoce al hombre, conoce el mundo y la estructura del universo, como su historia. No hay ninguna necesidad de constituir, con grandes esfuerzos, ciencias especiales: el saber es uno. El geógrafo no ignora nada de las montañas desde que ha reconocido en ellas los huesos de la tierra: dan al mundo, como el esqueleto al cuerpo, la solidez, la estabilidad.[150] El fisiólogo sabe al punto que la sangre circula; conoce exactamente el papel de los vasos por donde pasan los humores corporales; le basta haber hecho una observación: el universo está surcado de ríos que acarrean las aguas.[151] Los cabellos y los árboles, la vegetación y el vello son cosas del mismo orden; los políticos lo saben muy bien y todos los hacedores del buen tiempo; pueden acumular los medios de acción: cuando se arrasa la vegetación de una montaña o cuando un jefe hace el sacrificio de sus pelos, las lluvias, esos humores fecundos, dejan de correr.[152]

¡Felices los historiadores y los psicólogos! ¿Tienen que trazar el retrato de Gaoyao, que dar su genealogía o bien la de Confucio y que caracterizar el espíritu del maestro? Su investigación acaba pronto. Gaoyao fue ministro de justicia y encargado por Chuen de hacer las investigaciones criminales; la víscera de la buena fe es el bazo; la boca depende del bazo; Gaoyao tenía la boca muy grande, y la abría ampliamente… como hacen los caballos y los pájaros: Gaoyao no es otro que Tayé, hijo de Niusieu, que lo concibió engullendo un huevo y cuyos descendientes (parecidos a pájaros) saben criar a los caballos.[153] Confucio descendía de los Yin, que reinaron en virtud del agua; tenía en lo alto del cráneo (su nombre de familia significa "hueco" y su nombre personal "cerro hueco") una depresión parecida a la de las colinas que retienen en su cima una masa de agua: el agua corresponde a las riñones y al color negro; la tez de Confucio era muy negra (signo de profundidad) y su espíritu estaba caracterizado por la sapiencia, por cuanto la sapiencia depende de los riñones.[154]

¡Más felices aún los filósofos y los médicos! A ellos pertenece el dominio maravilloso de las clasificaciones mitológicas: ¡qué admirable material para gentes cuyo oficio es el de argumentar! Proporciona hasta el infinito los temas del diagnóstico o del juicio, los secretos de la terapéutica o de la dirección moral. Con la facultad de raciocinar sobre el macrocosmos y el microcosmos se pueden hallar en él todas las recetas para bien vivir o para vivir bien, y por lo menos, el medio de obligar a convenir en que, siendo tal la continuidad de las cosas, todo va por el mejor camino. Un príncipe de Tsin está enfermo; se llama junto a él a un sabio y a un médico; los dos concluyen que nada hay que hacer, y se les responde: "Esto es muy verdad", ya que los dos expertos han disertado sabiamente. El sabio, con grandes refuerzos de informaciones

históricas y astronómicas, se ha explicado sobre la acción de los espíritus, y el médico, concatenando las apotegmas, ha discurrido sabre el maleficio: “Las 6 influencias *(xi)* del cielo se convierten abajo (en la tierra) en los 5 sabores, se manifiestan en los 5 colores y tienen por índices las 5 notas. El exceso engendra las 6 enfermedades. Las 6 influencias *(xi)* son el *yin* y el *yang*, el viento y la lluvia y la oscuridad y la luz. (Bien) repartidas forman las 4 estaciones; (puestas) en orden forman las 5 divisiones (de 72 días cada una) del año. Cuando son excesivas, hay calamidades. El exceso de *yin* causa los enfriamientos; el exceso de *yang*, las fiebres; el exceso de viento, las enfermedades de los miembros; el exceso de lluvia, las del vientre; el exceso de oscuridad, las perturbaciones mentales; los excesos de luz, las enfermedades del corazón. La mujer es la cosa del *yang* y de los momentos de oscuridad (la compañera de noche). Si se usa con exceso, hay fiebre interna y perturbaciones mentales maléficas *(xu)*… El *xu* (maleficio) está ligado a los excesos y a las perturbaciones mentales. Se escribe estas palabras con los signos ‘vaso’ y ‘peste’; el (ser) alado que sale del grano *(xu)* (puesto en un vaso) es el *xu* (maleficio).[155] El *yi (jing)* de los zhi, dice: ‘La muchacha turba el espíritu del joven; el viento derriba la colina’, es (el hexagrama) *xu*.[156] Todas estas cosas se corresponden *(tong)*”. “¡Qué excelente médico!”, exclaman todos apenas termina su discurso, y resulta un placer pagar espléndidamente la consulta.[157]

*

Nada más razonable, para un enfermo, que llamar en consulta a un médico elocuente y a un sabio, versado en historia. La fisiología y la higiene o la moral se confunden con la física –o más bien, con la historia, es decir, con el arte del calendario–; la anatomía y la psicología o la lógica se confunden con la

cosmografía, la geografía o la política, y lo esencial de la política es ese arte –denominado consecuentemente geomancia *(feng shui)*– gracias al cual los chinos creían arreglar el mundo aplicándole su sistema de clasificaciones, o sea las reglas de su morfología social. Geomancia y calendario, morfología y fisiología comunes al macrocosmos y a los microcosmos, he aquí el saber total y la única regla. Este saber y esta regla dictan y enseñan todos los comportamientos de los hombres y de las cosas. Todo ser sería rebelde y fautor de desorden si contraviniese las menores prescripciones de la etiqueta. La etiqueta es la única ley. Gracias a ella, se realiza el orden del universo. Ella debe dirigir cada gesto, cada actitud de los seres, pequeños y grandes.

Capítulo III

La etiqueta

En vez de aplicarse a medir los efectos y las causas, los chinos se ingenian en hacer el repertorio de las correspondencias. El orden del universo no es distinguido nunca del orden de la civilización. ¿Cómo había de pensarse en comprobar secuencias necesarias, inmodificables? Inventariar conveniencias tradicionales, exige un arte más sutil y de un interés muy diferente. Saber, entonces, es poder. Los soberanos, cuando son sabios, segregan la civilización. La mantienen y la propagan extendiendo a toda la jerarquía de los seres un sistema coherente de actitudes. No piensan en la coacción de las leyes, puesto que basta el prestigio de las reglas tradicionales. Los hombres sólo tienen necesidad de modelos, y las cosas son como ellos. No se aconseja ver en el mundo físico el reinado de la necesidad, ni tampoco en el orden moral se reivindica la libertad. El macrocosmos y los microcosmos se compla-

cen igualmente en conservar las costumbres venerables. El universo no es más que un sistema de comportamientos, y los comportamientos del espíritu apenas si se distinguen de los de la materia. No se hace ninguna distinción entre la materia y el espíritu. La noción de alma, la idea de una esencia enteramente espiritual opuesta al cuerpo, lo mismo que al conjunto de los cuerpos materiales, es completamente extraña al pensamiento chino.

*

Liezi desarrolla ampliamente la tesis de que las acciones más reales son acciones sin contacto y sin desperdicio de energía.[158] Obrar es influir. La idea que se agita por simple influencia no es específicamente daoísta. Una anécdota del *Zuo zhuan*[159] lo prueba. Un buen cochero llega a conducir un carro a plena carga con los tirantes a punto de romperse. Cambiad el cochero y no carguéis el carro más que con un poco de madera; los tirantes se rompen inmediatamente; ya no tienen conexión: ya no están influidos por un conductor maestro en su arte. La materia y el espíritu (o más bien, lo que llamamos así no forman reinos separados. Tal es en China la idea común; esta es, para Liezi,[160] una de las ideas maestras de su sistema. Así, con toda la seriedad que un filósofo puede conservar cuando argumenta, refiere complacidamente una escena de comedia que fue, en tiempos del rey Mu de los zhi, representada por marionetas. El cómico que las mostraba las había hecho de cuero y de madera, pintadas y barnizadas. Estas figulinas se inclinaban tan bien como los hombres, y hasta incluso cantaban con gusto y danzaban bonitamente. Es porque en el interior estaban provistas de vísceras de madera y porque no les faltaba ninguna abertura. ¿Se les quitaba los riñones? Pues ya no sabían danzar. ¿Se les despojaba del hígado? Ya no veían. Provistas de sus cinco

vísceras y de todas sus aberturas, experimentaban todas las pasiones. El rey Mu hubo de montar en cólera: las marionetas dirigían impúdicamente guiños a sus favoritas. Estos aparatos de demostración mágico-filosófica valían lo que valen los hombres: tenían su cara. Cuando el Caos, habiendo dado pruebas de civilidad, mereció ser recibido entre los hombres, dos amigos (eran los genios del Relámpago) emplearon toda una semana, abriéndole cada día una abertura, en darle el rostro humano que merecía tener.[161] En el séptimo día de la operación, murió el Caos, dice Zhuangzi. Es decir, que toda iniciación o todo nacimiento se parece a una muerte. La verdadera muerte va acompañada, por lo contrario, de la obturación de todos los orificios del cuerpo. Se cierra los ojos a los difuntos. Se les cierra la boca. Desde la antigüedad, sin duda, se sellaba con jade todas las aberturas: éste uso se relaciona con la costumbre que impone dibujar sobre los féretros las siete estrellas de la Osa Mayor.[162] Conviene encerrar en el cadáver la infección funeraria y el mismo principio de la muerte. Hay que encerrar también, con el criminal, el principio de su crimen y de su maleficencia: por precaución, pues, más que por crueldad, se obturan los orificios de su cuerpo.[163] En los sabios y los puros, todas las aberturas se abren y funcionan libremente, las siete aberturas de la cara y las siete aberturas del corazón que les corresponden. La cualidad de viviente sólo se obtiene y sólo se conserva si las primeras están bien abiertas; la santidad es obtenida cuando las demás están destapadas o próximas a serlo.[164] La fuerza de la vida alcanza su máximo cuando nada dificulta la endósmosis del microcosmos y del macrocosmos. De aquí la importancia de las aberturas.

Esta importancia, reconocida por toda la tradición, se explica por el prestigio que ha gozado en todo tiempo, en China, la magia de las secreciones, de las excreciones

y de los alientos. Las precauciones que exige la etiqueta y que parecen proceder de los cuidados de la limpieza, son impuestas por la preocupación de no dejar sufrir a un superior, o a un enemigo aprovecharse, de las exhalaciones, perdidas o degradaciones de lo que constituye la fuerza de la vida. A los parientes, a los hijos[165] les pertenece recoger y ocultar cuidadosamente los esputos y los mocos de los padres; a ellos les incumbe recoger el último suspiro, cerrarles los ojos y la boca, apilar sobre todos los orificios un montón de vestidos, no dejar perder nada de la sustancia paternal, hundir en el suelo de la casa las uñas y los cabellos del difunto, y el agua que ha servido para lavar el cadáver.[166] Se puede actuar sobre otro (y sobre todos los suyos) cuando se posee una parte o un residuo de su sustancia. Desposeyéndola de alguna parte escogida, se puede también apropiarse lo que detenta de vida, el poder de su mirada o de su oído, si uno se apodera de sus ojos o de sus orejas, la misma fuente de la vida si se roba la primera sangre de la virgen o el embrión apenas formado. Estas prácticas, todavía castigadas por los códigos de las dinastías más recientes, no son nada nuevas. No era por crueldad o diletantismo de tirano por lo que Cheusin, el último de los Yin, destripaba a las mujeres encinta y comía la carne de sus enemigos.[167] Todo jefe, todo mago, tiene necesidad de recuperar poderío, sustancia, vida, por cuanto debe consumir, en provecho de todos, su completa vitalidad. El mago usa la suya cuando anima a las marionetas o hace combatir las piezas en el tablero de ajedrez;[168] el cochero se desgasta asimismo cuando da cohesión a las riendas. ¡Pero, cuanto más el jefe! Por un efecto directo de influencia (sería hablar nuestro lenguaje decir por un efecto de espíritu a espíritu) obtiene que los caballos de su carro marchen rectamente cuando piensa rectamente, que las flechas de sus súbditos toquen el blanco cuando piensa

acertadamente. Basta que el mago alcance al enemigo con su saliva o que sople sobre su sombra para que, roído por las úlceras, perezca el desgraciado:[169] en su saliva o en su aliento, el mago ha concentrado la esencia de sus virtudes mágicas. Pero la obra real exige la concentración de un poder de animación verdaderamente total. Por todos los guerreros pasa el solo aliento del jefe: éste, batiendo el tambor, comunica a la batalla entera el ritmo de su propio ardor.[170] Un decreto tiene fuerza de ejecución cuando el príncipe ha dicho "sí"; es eficaz, por sí mismo, inmediatamente, e importa poco que se le ejecute en la práctica; en este "sí" está concentrada toda la virtud de animación que la práctica de la etiqueta mantiene intacta en el príncipe. Si hay una etiqueta del traje, del tocado, de la risa, de las lamentaciones, del coito; si es preciso que el inferior, por respeto, tan pronto se vista como se desnude, que la mujer permanezca siempre vestida y que la bruja opere completamente desnuda, que se afeite a los criminales, que los cabellos de las mujeres estén incesantemente ocultos, mientras la maga danza desgreñada, si el jefe tan pronto se rasura los pelos para ofrecerlos a los dioses como se viste herméticamente como una mujer, como danza con los cabellos sueltos como una bruja, si se debe evitar bostezar, estornudar, escupir, sonarse, toser, eructar, si no hay que reír ni llorar desconsideradamente, aunque en tiempos de duelo hay que lamentarse a grito pelado, si se logra la amistad por la risa o la sonrisa, si el padre debe reír cuando le concede el derecho a la vida al niñito, si el niño debe reír apenas reciba un nombre de su padre y llorar para merecer este nombre, si es peligroso para una mujer que se le arranque una risa o que ella no se la deje arrancar, si debe ocultar su sonrisa cubriendo su boca con sus mangas y si no debe jamás hurtarle al hombre un suspiro, si es preciso tan pronto entregarse como conservarse, si el jefe,

que a veces deberá gastarse enteramente, adopta más precauciones que cualquier otro para permanecer hermético y mudo, es porque el cuerpo, por todos sus orificios, deja penetrar y deja escapar, sabe retener, proyectar y hasta captar, sustancia que vale potencia y potencia que vale sustancia, lo que hace al ser y lo que hace ser.

Todos los autores, y no solamente los daoístas, están acordes en el principio de que las actividades, las pasiones y las sensaciones usan el ser y disminuyen en él sustancia y potencia. Todos admiten, también, que los orificios del cuerpo son los órganos de los sentidos, que las pasiónes y las actividades (o las virtudes) dependen de los almacenes *(fu)* o de las vísceras, a las cuales se les da el nombre de graneros *(cang),* y que vísceras, almacenes y aberturas se corresponden. Así como los chinos confunden las ideas de sustancia y potencia en la idea de ser, conceden, como se ve, al alimento una extrema importancia. Lo que vale un individuo se ve en el número de los vasallos que puede alimentar,[171] y lo que constituye su autoridad es la manera que tiene de alimentarse a sí mismo: es el lote de alimento que le es atribuido. La respetabilidad, la riqueza de la mesa, la abundancia de vida, la cualidad de la eficacia, son cosas ligadas, indistintas. Solamente, podríamos decir (para emplear nuestro lenguaje), los nobles tienen un alma: solamente ellos tienen antepasados que merecen ser alimentados.

Los nobles, los jefes y los dioses son ricos en sustancia y potencia: son los proveedores de alimento. Lo que poseen en abundancia, hacen ostentación de regalarlo y de menospreciarlo para sí mismos. Toda la alimentación es de ellos: sólo toman la esencia *(zing)* o la virtud *(de)*.[172] Se contentan con sorber o gustar. La vida en ellos se fortifica al mismo tiempo que se espiritualiza. La dosificación protocolaria del alimento va acompañada, en efecto, de

una etiqueta de la mesa.[173] Quien come según la etiqueta, purifica y acrece, mejora y ennoblece, reconforta, completa y condensa en sí una vitalidad de esencia más sutil y de tono más rico. Solo el rey tiene "el alimento precioso", dice el *Hongfan:* es el centro, el pivote del mundo.[174] Y los médicos combinan para él los sabores[175] y su primer ministro –el mejor ministro es el que conoce de cocina–,[176] alimenta, en la persona del soberano, la virtud real *(wang dao)*,[177] organiza el tributo de modo que nada falte para componer el alma del señor, quiero decir: para sustentar una autoridad que, digna del universo, sea la más completa posible y la más una, la menos material y la menos perecedera: tal, en fin, que se pueda ver en ella el foco de una radiación sin desperdicio. Para conservar intacto este principio de influencia, basta recoger, en el tiempo y en los lugares convenientes, la esencia de todo lo que es vida en el universo. El primer ministro hace venir, para su señor, el berro del pantano de Yunmeng, las habas *yun* del monte Yanghua y del fondo del Kunlun, la filicinea de cuatro hojas.[178] Enseña a los médicos cómo deben combinarse y unirse *(diao he)*[179] los sabores. Las salsas, según las estaciones, serían a base de vinagre, de vino, de jengibre o de sal; pero siempre revueltas con miel, porque lo dulce corresponde a la tierra, que está en el centro.[180] El trigo será comido en la primavera con cordero y una salsa de vinagre, porque el cordero tiene un olor rancio, y el ácido, que va con lo rancio, conviene a la primavera, que "afloja", y durante la cual, precisa "juntar".[181] Por lo demás, el este es el sitio de los músculos que dependen del hígado que lo ácido, "producido" por la madera, "produce" a su vez (asi lo decreta el breviario de la medicina).[182] Combinando las carnes de los cinco (o de los seis) animales domésticos, los cinco (o los seis) alimentos vegetales, los cinco olores y los cinco sabores,

se reparará, según un rito que está conforme con el orden del mundo, las cinco vísceras,[183] de las que los expertos podrán verificar su buen estado inspeccionando las nueve aberturas y examinando, con ayuda de los cinco sonidos y los cinco colores, las cinco exhalaciones *(xi)*.[184] Sería un indicio nefasto, en el que se vería la prueba de un desarreglo del microcosmos y del macrocosmos, si, en invierno, en el que el Hijo del Cielo debe revestirse de ornamentos negros, no tuviera la tez negra, quiero decir, del color de los riñones, por cuanto la influencia *(xi)* de los riñones (puesto que la sal adereza el alimento invernal, mijo y carne de cerdo) debe predominar. Por las mismas razones, es preciso también, en invierno, que la voz dé la nota *yu*. "El hombre es el corazón del cielo y de la tierra, la regla de los cinco elementos: cuando, nutrido por los cinco sabores, distingue las cinco notas y viste los cinco colores, entonces ¡hay vida!"[185] Los nobles "comen su feudo",[186] el Hombre Único, estación tras estación, se come el universo. Almacena, en tiempo útil, en los cinco graneros de su cuerpo, la esencia de lo que la vida universal produce de más exquisito. Coge, en las cinco estaciones-orientes, la vida en su frescura primera. Alimenta su ser de primicias. "Los granos tienen la vida en sí", dice el *Shijing*.[187] La vida se extrae, más potente, de los alimentos frescos-vivientes,[188] cuando se la saca de ella en su novedad y tan pura que ella es entonces, para el impuro, un veneno mortal. Las entrañas de un mal príncipe, cuando come trigo nuevo, se convierten en podredumbre y estiércol;[189] las del sabio permanecen limpias, y la pureza se acrecienta en él con la vida cuando se santifica saboreando, después de los dioses, la virtud *(de)* de las ofrendas estacionales. Si la vida está en el alimento, en el alimento reside también un principio de muerte y corrupción. Toda comida es una ordalía, y más aún, toda bebida, por cuanto la bebida

es un extracto, extracto de vida o extracto de muerte, que ejecuta a los culpables y reconforta a los buenos.[190] De este modo, es en el momento de la renovación cuando la etiqueta impone al jefe la prueba decisiva de la bebida. Es preciso que se muestre capaz de asegurar la perennidad de las cosechas, la perpetuidad de la vida. Merecerá continuar siendo el jefe, se le aclamará gritando "¡Diez mil años!",[191] si el éxito de la prueba demuestra que, para él, la vida no es ningún veneno. Si bebe tanto como corresponde y permanece en pie,[192] es que es puro y que, por la renovación de su vitalidad, se empareja con el macrocosmos.

Solo los jefes parecen tener "alma". Son las comilonas y las expansiones sagradas las que mantienen su potencia, rejuvenecen su sustancia, ponen de acuerdo su vida con el ritmo del universo. Los chinos no creen en absoluto que el alma dé la vida al cuerpo; creen más bien, cabría decir, que el alma no aparece hasta después de un enriquecimiento de la vida corporal. Pero vale más evitar la palabra "alma", a la cual, en chino, nada corresponde, si se quiere darle la significación de esencia, únicamente espiritual. Las palabras *gui* y *zhen* que se traducen por "demonios" o "aparecidos" y por "espíritus" o "dioses", se refieren a manifestaciones tangibles. Piedras que hablan, puercoespines que matan, dragones que combaten,[193] los *kuei* o los *chen* se aparecen siempre bajo una forma material.

Los mismos antepasados no beben y comen porque las ceremonias del culto les permiten reencarnarse en el cuerpo de uno de sus descendientes. Para merecer el nombre de *zhen* es preciso tener un puesto reconocido en la jerarquía feudal; precisa haber sido honrado con un título nobiliario, como son el de duque del Trueno y conde del Viento. Inversamente, un señor puede, puesto que es jefe de culto, ser calificado de *zhen*.[194] La palabra conviene a todo ser investido de una autoridad

religiosa. Se habla de *gui* cuando se produce una manifestación inesperada, inquietante, ilícita. Los sabios no creen que las piedras hablen, que los dragones peleen, y se combatan, y que los muertos vuelvan para matar a sus enemigos.[195] Este útltimo caso es el que parece producirse más frecuentemente; los sabios calman la emoción del público autorizando un sacrificio: todo ser que come es apaciguado. Regularmente pagados, los *zhen* reciben cada uno un lote protocolario de alimento y de vida; así los nobles, que comen en el estrado del jefe, viven en la corte del Soberano de lo Alto, por lo que pueden olfatear el humo de los sacrificios. Todo lo que no percibe un tributo estacional de ofrendas, espíritus irregulares, que no figuran en las listas del protocolo, antepasados al término de su carrera, cuyo nombre *(ming)* ha sido vuelto a tomar por las vivientes, muertos vulgares que nunca han merecido tener un nombre *(ming),* todo esto (que la palabra *gui* puede designar) solo es alimento ocasionalmente. Se trata de seres cuyo puesto está en el mundo de abajo y que ya no deberían salir de las fuentes amarillas. Sin embargo, se escapan si, por desgracia, el suelo se escinde.[196] Para hacerlos entrar de nuevo bajo tierra, pacificados, bastará humedecer el suelo, haciendo penetrar en él la libación; ésta, como en los sacrificios a la tierra, será hecha con la sangre que se desprende de la carne cruda. Solo los *zhen* tienen derecho a las exhalaciones *(xi)* que se escapan de las carnes cocinadas. Diferente y desigualmente alimentados, ni los *zhen* ni los *gui* tienen la plena *(sheng)* vitalidad que caracteriza a los hombres, ampliamente provistos de sangre *(xue)* y de aliento *(xi).* Los maestros de la adivinación admiten que el fin y el comienzo, la muerte y la vida dependen del juego del *yin* y del *yang*, de las combinaciones de lo sombrío *(yeu)* y de lo luminoso *(ming),* de las justas y de las uniones del

cielo y la tierra. "Es el *zing* (la esencia) y el *xi* (el aliento) lo que constituye a los seres (*wu* = los 10 000 seres: el hombre no ocupa un lugar aparte); son los viajes del *hun* (el principio), de las alternancias (del estado de los seres), y es así como se pueden distinguir los aspectos esenciales de (lo que es) *shui* o *zhen*".[197] Interrogado acerca de los *shui* y de los *zhen*, Confucio, por lo menos así se afirma, respondió: "El aliento *(xi)* es la plena perfección *(sheng)* de (lo que es) *chen*; el *po* es la plena perfección de (lo que es) *xui*.[198] Los chinos, en efecto, oponen la sangre y el aliento, el *hun* y el *bo*. La fórmula atribuida a Confucio demuestra que el *hun* no se distingue del aliento. El *bo* no se distingue de la sangre. Una definición célebre –se le atribuye a Zichan de Zheng (534 a. de C.), y expresa sin duda concepciones muy antiguas– hacía del *bo* el principio de la vida embrionaria, no apareciendo el *hun* hasta después del nacimiento,[199] es decir –los ritos lo demuestran— cuando el padre, riendo y haciendo reír al niño, le ha comunicado su aliento dándole un nombre *(ming)*. La muerte se verifica cuando el *hun* parte de viaje, y apenas se comprueba que el aliento ha partido se llama (gritando el *ming)* al *hun*, que se intenta agarrar en lo alto del techo, antes de que se vaya a lo alto a unirse con el cielo luminoso. En cuanto al *bo* (el recién nacido toma vida de la misma tierra), vuelve *(xui)* a la tierra y se convierte entonces en *xui*. El cuerpo debe pudrirse y disgregarse. Abajo, en la oscuridad *(yin),* y todos los olores son emanaciones *(zing:* las *zing* son las esencias que el Xizi opone al *xi*, a los alientos) que provienen de los cuerpos fugitivos: así se expresaba, se dice, Confucio, y él añadía que el *xi* se lanza hacia lo alto para brillar allí. Si se nos impone traducir las palabras *hun* y *bo*, debemos decir que el *hun* es el alma-aliento y el *bo* el alma (de la) sangre; pero descontando la impropiedad de la palabra "alma", el empleo del singular

es, ciertamente, un contrasentido. El *hun* es el *xi* (es el aliento), y es los *xi*, las influencias, las exhalaciones, y el *po* es la sangre; pero es el *zing*, la esencia, y los *zing*, las emanaciones. En efecto, en el *xi* y el *zing*, que constituyen los seres (los seres de todas clases) como en la sangre y el aliento que constituyen los vivientes, es preciso ver parejas complejas. Son parejas porque la antítesis del *yin* y del *yang* domina el pensamiento; son parejas complejas porque por debajo de la categoría de pareja reinan otras categorías numéricas, clasificaciones por 5 y 6, por 7, por 8 y 9… La teoría llamada de las "almas viscerales"[200] no está en absoluto atestiguada antes de la era cristiana; pero el enlace de las pasiones –llamadas *zing*, lo mismo que las emanaciones–[201] con las vísceras es un dato antiguo, como la correspondencia establecida entre las pasiones y emanaciones y los *xi* influencias o exhalaciones del cielo, exhalaciones de las vísceras y de los orificios del cuerpo. Los *xui* y los *zhen* no son almas desencarnadas. El *huan* y el *bo* no son dos almas, una material y la otra espiritual: hay que ver en ellos las rúbricas de dos lotes de principios de vida que salen unos de la sangre y de todos los humores del cuerpo y los otros, del aliento y de todas las exhalaciones del organismo. Unos son *yang*, porque el padre proporciona el aliento y el nombre, y los otros, *yin*, porque la madre proporciona la sangre y el alimento. Éstos proceden de la tierra, que sostiene y alimenta; aquellos, del cielo, que abraza, calienta,[202] y hacia el que se exhala el humo cálido de las ofrendas, mientras que el suelo, que humedecen las libaciones, se abona con los productos de la descomposición de los cuerpos. La tierra los devolverá en forma de alimento, ya que la vida alterna con la muerte, y todo vuelve a la vida como todo vuelve *(shui)* a la muerte, presidiendo un orden cíclico y un

ritmo quinario las reencarnaciones, como en el retorno de las estaciones.

*

Rebelde a todo postulado espiritualista, la psicología china es una psicología del comportamiento que se adapta a una moral de la actitud.

Los misioneros reconocen hoy de buen grado que no se puede advertir en China ningún vestigio de la idea de caída o pecado original.[203] Pero sus predecesores estaban en este punto tan preocupados en decidir si, en la concepción china, la naturaleza humana era fundamentalmente buena o mala, que han impuesto a los sinólogos la traducción con la palabra "naturaleza" del término *xing*. *Xing* se escribe con la clave del "corazón" (lo que incita a atribuirle una acepción puramente moral), añadida al signo que quiere decir "vida". Este último símbolo gráfico es el que da la pronunciación del conjunto. Es el elemento significativo. *Xing* se dice del lote de vida que caracteriza a un individuo. Se le emplea, también, cuando se quiere hablar de personalidad, o más bien, del conjunto de dones que constituyen –tanto en lo físico como en lo moral, dominios indistintos–, la individualidad y el valor de un ser. Así es dificil con frecuencia conservar para *xing* la traducción "naturaleza" o incluso "carácter" (en el sentido moral de la palabra). La dificultad se hace aparente cuando se debe traducir una frase que tienda a no definir –los chinos no definen nunca–, sino a dar a entender lo que es el *sing*. "El hombre está compuesto de elementos materiales y de un alma inteligente'", escribe el padre Couvreur;[204] Chavannes[205] escribe: "El hombre tiene, al nacer, sangre y respiración, un corazón y una inteligencia". Estos dos traductores pretenden ofrecer la misma frase, cuyo sentido es el siguiente:

"El hombre tiene un *xing* [una individualidad, un conjunto de dones vitales principalmente hechos] de sangre, de aliento, de voluntad (corazón), de sapiencia". El empleo de la palabra "corazón" –que designa (la sede de) la voluntad *(zhi)*, porque es el nombre de la víscera central–, y de la palabra *xi* –símbolo del aliento, pero también del ardor, del temperamento, de la energía muestra suficientemente que no se tiene de ningún modo la idea de oponer las facultades del espíritu a los principios de la vida corporal. Corazón y sapiencia se refieren, más que a la vida espiritual, a las funciones de desgaste más o menos diferenciadas de las funciones de recuperación: la voluntad y la sapiencia emplean y combinan la potencia vital, que alimentan (entre otros elementos) la sangre y el aliento. Esta frase, sacada del *Yo ji,* merece ser confrontada con el aforismo citado anteriormente, del *Xizi:* "Los seres *(wu)* están hechos de *zing* (y de) *xi*", es decir, de exhalaciones y de emanaciones provenientes del cielo, donde reina el aliento *(xi),* y de la tierra, que produce las esencias *(zing)* nutritivas. Los médicos ven en el *zing* (y el) *xi* lo que se inhala o exhala: llaman *zing xi* a los licores fecundos del cuerpo humano".[206] En cuanto a la palabra *wu* (ser, emblema) se refiere a todos los seres que nosotros calificamos de animados e inanimados, porque todo lo que está simbolizado, es. Desde que hay "emblema" hay "ser". Se admite, asimismo, que todo, como por ejemplo la tierra y el cielo, tiene un *xing*,[207] es decir, un ser y una manera de ser. Toda individualidad es un complejo y corresponde a una cierta combinación de elementos. Los componentes *(zhi)* no son jamás concebidos como únicamente espirituales ni como únicamente corporales. Se dice *mei zhi* para hablar de las buenas cualidades, *zhi xi* para designar el humor o el carácter, y *cai zhi* para expresar los talentos naturales –se llama *cai li* la fuerza que permite mantenerse de pie y procrear, y

dian zhi las facultades procreadoras, o de la misma manera, una naturaleza celeste–, pudiendo, además, significar *zhi* (elementos) "naturaleza" o "aspecto" cuando se trata de un trozo de piedra o de metal. Toda "naturaleza" *(xing)* es, por lo tanto, el producto de una cierta dosificación y de una combinación *(he)* más o menos armoniosa *(he)* –así están hechos los caldos con que se nutre a los jefes–,[208] de elementos que surgen del agua, del fuego, de la madera, del metal y de la tierra, y que pertenecen al *yin* o al *yang*. Las proporciones de la dosificación son las que caracterizan la "naturaleza" íntima *(zhong,* interior, equivale a *xin,* corazón) de un ser; esta "naturaleza" es el resultado de una superposición *(jiao)* de las exhalaciones *(xi)* del *yin* o del *yang* a las que se califica de débiles o fuertes (a la manera de las líneas de los hexagramas),[209] o también de *qing* y de *zuo* (a la manera de los sonidos): *zhuo* evoca lo pesado, lo espeso, lo mezclado, lo oscuro, lo grave; *xing* (= *xing*, esencias, emanaciones), lo tenue, lo claro, lo limpido, lo agudo, lo ligero.[210] Es, pues, a una oposición de lo sutil y de lo tosco, y no del espíritu y la materia a lo que se refieren las distinciones que se establecen, no digo entre las sustancias, sino entre los estados, o más bien los aspectos rítmicos adoptados por los elementos cuya combinación produce el ser y la personalidad. De este modo, el *xing*, la manera de ser, corresponde a una cierta aptitud para ser, a un lote de vida correspondiente a un temperamento determinado. Aquel que, en su infancia, mamó golosamente y tomó, dado el *xi* (aliento) de que se hallaba provisto, demasiada leche, no podrá disponer jamás de una complexión *(xing)* sólidamente equilibrada: vivirá enfermo y morirá pronto.[211] Tal otro que se siente mal porque su voluntad *(zhi)* le impone desgastes demasiado fuertes, dado su *xi* (su capacidad para recuperar el aliento), podrá curar; curará si encuentra un médico que le ayude a trocar su corazón (*sin:* corazón y voluntad, *zhi*, no se distnguen) por

el corazón de otro enfermo cuyo *xi*, con relación al *zhi*, sea superabundante –pero, apenas terminada la operación, y uno y otro, habiendo cambiado de sentimientos (*xin* = corazón), deberán cambiar sus mujeres, sus hijos, su casa y su situación social–.[212] Como se ve, hay "naturalezas" buenas, otras que son malas y otras más, a las que se puede mejorar…

La vitalidad, las complexiones, las suertes difieren entre los hombres. El hombre (como los demás seres) está hecho del *xing* del cielo y de la tierra; tiene de la tierra su sangre, sus humores fecundos y nutricios, como las savias; del cielo tiene su aliento cálido y sutil; tiene de los dos el ritmo –agitación del pulso y respiración que mantiene, o mejor, constituye en él la vida–. Pero es el cielo (honrado como un padre, provisto de autoridad, loado por su permanencia y su unidad) quien distribuye las suertes, las categorías, los lotes de vida, los destinos: la palabra *ming (ming* significa "ordenar" y frecuentemente se confunde con otro *ming* que significa "dar un nombre") quiere decir todo eso. El aliento, que viene del cielo, varía, sobre todo, por la potencia; la sangre, que alimenta la tierra, varía, sobre todo, por su composición. Con el cielo se une la personalidad, con la tierra la individualidad, que depende de la infinita variedad de los espacios. La unidad del cielo, sin embargo, es muy relativa; se diversifica según las estaciones; el tiempo sólo tiene continuidad en los instantes sagrados en que se inaugura; a los momentos ricos en duración, se oponen los periodos en que la duración se extenúa. Cuando reina un orden nuevo y duradero de la civilización, el soberano puede distribuir duraderamente los feudos, y el cielo repartir lotes de longevidad: los hombres envejecen, y por otra parte, todo dura cuando un sabio soberano establece un orden que merece ser permanente. El valor de la personalidad decrece cuando

el imperio y el cielo pierden su unidad: en los tiempos de decadencia, la variedad de los espacios contamina al tiempo; los lotes de vida se reducen; los monstruos aparecen; la individualidad se desarrolla abusivamente y perjudica a la personalidad: más exactamente, los temperamentos se singularizan y el poder vital disminuye rápidamente. Esto no quiere decir que los chinos detesten a los monstruos o menosprecien a los especialistas.

Como se ha visto, hay ocasiones o sitios en que el mismo jefe debe no ser más que diestro o zurdo. El sabio utiliza todos los climas. Sabe servirse del ardor de los meridionales, en los cuales el *xi* triunfa de tal modo que pueden alimentarse únicamente de cosas crudas.[213] Sabe emplear a los jorobados (numerosos en occidente), cuya espalda se parece a una banasta –por cuanto el otoño (=oeste) es el tiempo de las cosechas–: ellos llevarán si se inclinan hacia delante, las piedras sonoras, mientras que los seres de espalda cóncava que se inclinan hacia atrás golpearán las campanas de bronce.[214] Por lo demás, la mayor parte de los héroes, cual arcos tirantes o desarmados, se curvan hacia delante o hacia atrás.[215] El ideal, sin embargo, es que el jefe sea recto como un *gnomon*. El sabio utiliza todas las edades. Sabe emplear como brujas, para dirigir el tiempo, a las mujeres viejas a quienes sus reglas han hecho perder una buena parte de su sangre: casi reducidas al aliento, doblegadas hacia atrás, tienden hacia el cielo sus narices –hasta el punto de que, temiendo atascar con el agua un orificio hecho para aspirar el aliento, el cielo se prohíbe hacer caer la lluvia.[216] El sabio sabe también emplear a los tísicos, a los que sus esputos empobrecen de sangre, y admite que los brujos (hasta los jefes) se adiestran para obtener, con la demacración, una superabundancia de *xi*. Tolera, pero vigila –porque encubren un peligro aun mostrándose, en ocasiones, utilizables–, las individualidades excesivas

que señalan alguna insuficiencia o alguna hipertrofia. Él envía expertos en busca de las emanaciones que pueden traicionar el poder naciente de un genio rival.[217] Mantiene historiadores para catalogar las deformaciones físicas en las cuales el arte de los fisonomistas sabe ver signos de fortuna o pruebas de talento.[218] Posee, también, etnógrafos y geógrafos para que le informen sobre las complexiones que dependen de la estructura del suelo o de los géneros de vida. "Las complexiones *(cai)* varían según el cielo y la tierra, el frío y el calor, lo húmedo y lo seco. En las anchas llanuras y en los largos valles, difiere la corpulencia".[219] Las costumbres difieren también. Las tribus de los cuatro orientes del Imperio "tienen *xing*, maneras de ser, que varían", porque "los cinco sabores se combinan diversamente" y la diversidad de alimentación hace que los hombres sean débiles o fuertes (como las líneas de los hexagramas), pesados o ligeros (como los sonidos y las partes de un brebaje), lentos o vivaces: unos son carnívoros, los otros frugívoros y si estos últimos son opacados y estúpidos los otros son bravos y audaces… El sabio deja subsistir en las orillas del mundo las maneras de vivir y de ser que no están de acuerdo con la etiqueta. No desdeña a los individuos provistos de un genio excéntrico, si puede tenerlos lejos o domesticarlos. Para él y los suyos, busca la complexión equilibrada que acompaña a un rico destino. Cuando espera a un hijo, impone a su mujer un retiro estricto y una vigilancia constante: esto se llama "educar al embrión".[220] Si es un hijo de rey el que va a nacer, se siguen los usos puestos bajo la invocación de Tai Si, la irreprochable esposa del rey Wen –Tai Si, durante su embarazo, no se permitió jamás, ni aun en privado, ningún descuido; no estuvo nunca de pie, sobre una sola pierna, ni sentada, ni atravesada en su esterilla; evitó toda risa ruidosa, y, aun encolerizada, se abstuvo de jurar–. Tres meses antes del

parto, el maestro de música acude, provisto de un diapasón, a montar la guardia a la izquierda de la puerta; el gran intendente (primer ministro y jefe de cocina) se coloca a la derecha, cucharón en mano. Cuando la reina pide un poco de música, si no es un aire conveniente, el maestro de música enreda las cuerdas de su guitarra y se hace el ignorante; cuando reclama comida, el gran intendente inclina su cucharón diciendo, si no es un manjar correcto, que no se atreve a servírselo al príncipe heredero. De este modo, cuando nace y cuando antes de darle nombre *(ming),* que defina su destino, se comienza por deterrninar con ayuda del diapasón con cuál de las cinco notas da sus vagidos y (por un procedimiento que nosotros ignoramos), cuál de los cinco sabores le convendrá, se puede estar seguro de que alientos y jugos nutricios, potencia y sustancia, lote de vida y complexión, todo en él será de la mejor calidad.[221]

Cuando hablemos de los daoístas, de las prácticas de larga vida, veremos que la santidad se adquiere sometiendo a una gimnástica y a un adiestramiento ritmados eso que nosotros llamamos las funciones nutritivas, sexuales, respiratorias… esta rítmica bienaventurada es a veces utilizada por los adeptos heterodoxos del *dao*, para obtener, con dones mágicos, tales o cuales talentos especiales. Todos los verdaderos sabios admiten, sin distinción de escuela, que el primer deber de todo ser es buscar un completo desarrollo de su genio. Algunos místicos pretenden manumitirse de los límites que las tradiciones imponen a los destinos humanos. Para todos los demás, son las reglas tradicionales del arte de vivir las que permiten que cada cual saque el mayor partido posible de su lote de vida y de su complexión. Cuidar de su *ming* y de su *xing*, es proteger al mismo tiempo su personalidad y su individualidad, mejor aún, es defender –en los límites permitidos por el protocolo y la organización jerárquica de la sociedad– un

lote de potencia debidamente dosificada y cualificada. En la medida en que existen una psicología y una metafísica chinas, tienen por misión glorificar la etiqueta.

*

El maestro de música tiene derecho a la izquierda, puesto de honor, y el jefe de cocina se enfrente a él a la derecha.[222] Los chinos no distinguen apenas la sustancia de la potencia; todas sus nociones están dominadas por las ideas de ritmo y de autoridad social. De aquí la importancia que conceden a los ritos y a la música: los oponen como los dos aspectos complementarios de la etiqueta. Los ritos establecen entre los hombres y cuanto depende de ellos las distinciones necesarias. La música obliga a todos los seres a vivir en buena armonía.

> Los ritos –decía (al parecer) Zichan–[223] son las delimitaciones (propias) del cielo, los repartos equitativos *(yi)* (propios) de la tierra, la conducta que conviene a los hombres. El Cielo y la Tierra tienen delimitaciones (que les son propias) y los Hombres las toman por modelos *(zi);* se modelan sobre las claridades (los astros) del Cielo; se fundan sobre la complexion *(xing)* de la Tierra. Cuando son producidos los 6 *xi* (influencias, exhalaciones), y puestos en actividad los 5 elementos, las exhalaciones forman los 5 sabores, se manifiestan por los 5 colores, se simbolizan por medio de las 5 notas. Si hay exceso (en su empleo) resultan confusión y perturbaciones. Los hombres pierden entonces la complexión propia de cada uno de ellos *(xing).* Los ritos sirven para conservarla. Hay 6 animales domésticos, 5 animales salvajes y 3 animales de sacrificio que sirven para la presentación de los 5 sabores; se hacen 9 emblemas, 6 ornamentos y 5 dibujos para presentar los 5 colores; hay 9 cantos, 8 (instrumentos de música correspondientes a los 8) vientos, 7 sonidos, 6 tubas *yang* (y 6 tubos *yin*) con el fin de presentar las 5 notas; hay (las relaciones de) señor (a) vasallo, (de) superior (a) inferior, por las cuales se toma

> el modelo para los repartos equitativos *(yi)* (propios de) la Tierra; hay (las relaciones de) marido (a) mujer (de lo) exterior (y de lo) interior, que sirven para delimitar[224] las dos (clases de) seres *(wu:* esencias, realidades emblemáticas); hay (las relaciones de) padre (a) hijo, (de) hermano mayor (a) hermano menor, (de) tía (a) sobrina, (de) yerno (a) suegro, (de) emparentados por el matrimonio, (de) curados, que sirven para simbolizar las claridades del Cielo (las relaciones de los astros); hay los actos de gobierno, los trabajos del pueblo, que sirven para obedecer a las 4 estaciones; hay los castigos, las penalidades, que inspiran a los pueblos el respeto a las prohibiciones y que corresponden *(lei)* a las destrucciones del Trueno y de los Relámpagos; hay la dulzura, la afección, la benevolencia, la concordia que sirven para imitar la fuerza productora del Cielo y su acción nutricia.[225]
> Los hombres tienen (las 6 pasiones, a saber): el amor, el odio, la alegría, la cólera, la pena y el placer, que nacen de los 6 *xi* (influencias, exhalaciones celestes). También (los sabios) han tomado, después de un estudio, por reglas las conveniencias y las correspondencias con el fin de reglamentar los 6 *zhi* (voluntades, impulsos). La pena hace gemir y lamentarse; el placer, cantar y bailar; la alegría produce la benevolencia; la cólera, los combates y las riñas. El placer nace del amor; la cólera del odio. También (los sabios), después de un estudio, han puesto en uso. y ordenado de buena fe, las recompensas y los castigos [literalmente: las distribuciones de felicidad (y de) desgracia], las larguezas y los castigos. La vida es cosa amada; la muerte, cosa odiosa; una cosa amada causa placer; una cosa odiada causa pena. Cuando la pena y el placer son bien utilizados, puede haber armonía [entre (la complexión del) hombre] y la complexión del Cielo y de la Tierra: y es aquella la que hace durar largamente (la vida).

Los ritos son el fundamento del orden (social y cósmico): gracias a ellos, se realiza un reparto equitativo *(yi)* de las porciones *(fen)* de autoridad social. “El Cielo y la Tierra son los principios de la vida… Lo que distingue (a los

seres), es que aquellos que son nobles sirven noblemente, (mientras) que los villanos sirven en los menesteres viles: conviene que los grandes sean grandes y viles los villanos".[226]

> La Música es lo que aproxima *(tong):* los ritos lo que diferencia *(yi).* De la unión resulta la afección mutua; de las diferencias, el respeto mutuo… Permitir que las pasiones *(zing)* se concierten, dar a las maneras bellas apariencias, tales son las misiones de la música y de los ritos".[227]

Apenas se pone en acción la música, "las (5) relaciones sociales son bien observadas; los ojos y las orejas ven y oyen bien; entre la sangre y el aliento se establece un equilibrio armonioso: las costumbres se civilizan; la Tierra de los Hombres es apacible".[228]

> De la música resulta la unión armoniosa del Cielo y de la Tierra, y de los Ritos, la buena ordenación del Cielo y de la Tierra; cuando hay unión y armonía, todos los seres *(wu)* obedecen la acción civilizadora (del Hijo del Cielo); cuando hay buena ordenación, todos los seres conservan el lugar distinto (que les está asignado). La música extrae del Cielo su rendimiento (civilizador); los ritos toman de la Tierra su (capacidad de) reglamentación. (Si se observara) demasiada reglamentación, el espíritu de anarquía se desarrollaría; (si se exigiera) demasiado rendimiento, el espíritu de dominación se desarrollaría… Obtener que las relaciones (entre los seres) no creen ningún desorden, he aquí la esencia *(zing)* de la música, que, por la satisfacción y la alegría, el contentamiento y el amor, invita a obrar. Conservar sin desviación un euilibrio justo y correcto,[229] he aquí la complexión *(zhi:* elementos constituyentes) de los ritos que, por la gravedad y el respeto a sí mismo, por el respeto a los otros y la docilidad, ayudan a la reglamentación.[230]

"Cuando la música es perfecta, ya no hay rebelión; cuando los ritos son perfectos, ya no hay querellas".[231] "La guitarra tiene 81 pulgadas de largo; la cuerda más larga da la nota *kong* (81) está puesta en el centro: ella es el Príncipe. (La cuerda de la nota) *shang* (72) se extiende a la derecha; las otras se colocan, unas en relación a las otras, según el orden de sus dimensiones, sin ningún error: desde entonces, vasallos y príncipe están en su sitio".[232]

> *Kong* (81, centro) es el Príncipe; *shang* (72, oeste, derecha), los vasallos; *jue* (64, este), el pueblo; *zhi* (54, sur), los asuntos de Estado; *yu* (48, norte), los recursos (del pueblo, designados aquí con la palabra *wu*: los diez mil seres).[233] Cuando, en las 5 notas, no hay ninguna perturbación, todo es armoniosamente modulado. Si (es de la nota) *kong* (de la que viene la) perturbación, (las modulaciones son) rudas: (es que) el príncipe es arrogante. Si (es de la nota) *shang* (de la que viene la) perturbación (las modulaciones dan la imagen del) colgado: (es que) los oficios son mal desempeñados. Si (es de la nota) *jue* (de la que viene la) perturbación, (las modulaciones son) penosas: (es que) el pueblo se hace rebelde. Si (es de la nota) *zhi* (de la que viene la) perturbación, (las modulaciones son) lastimeras: (es que) los asuntos del Estado son agobiantes. Si (es de la nota) *yu* (de la que viene la) perturbación, (las modulaciones dan la imagen de un) precipicio: (es que) al pueblo le faltan los recursos. Si la perturbación viene del conjunto de las notas lanzando a unas sobre otras (es que), ¡el Estado va a perecer inmediatamente!
>
> Las notas y la música conmueven la sangre y sus conductos, ponen en circulación a los espíritus vitales *(zing zhen*: esta expresión puede significar: humores fecundos) y dan armonía y rectitud al corazón".[234] "Si nos separamos un instante de los ritos, ya no hay, fuera, más que crueldad y arrogancia; si nos separamos un instante de la música, ya no hay, dentro, más que licencia y perversión. La música permite al sabio *(junzi)* hacer aumentar (entre los hombres, el sentimiento de los) repartos equitativos *(yi)*.[235]

Para estas citas puede prescindirse de comentarios. El respeto a las distinciones protocolarias y a la armonía tradicional que resulta de una distribución jerárquica de las suertes, he aquí lo que los ritos y la música están encargados de inculcar en los chinos. Ritos y música, por añadidura, les comunican, confortación suprema, el sentimiento de que obedecer a la *etiqueta* permite a los individuos integrar rítmicamente cada uno de sus gestos en el gran sistema rítmico de comportamientos que constituye el universo. Así se hace posible la endósmosis de los microcosmos y del macrocosmos: de esta endósmosis provienen, con la vida, la individualidad y la personalidad. La etiqueta se ve, pues, atribuir el valor combinado de una higiene y de una moral: lo moral no se distingue de lo fisiológico ni de lo físico.

La expresión protocolaria de los sentimientos, precisamente porque se hace con ayuda de símbolos convenidos y de gestos obligatorios, tiene la virtud de disciplinar las pasiones. Los ritos chinos del dolor lo muestran claramente.[236] La pena, en el luto por ejemplo,[237] debe expresarse en tiempos reglamentados, según un ritmo que el protocolo define teniendo en cuenta el valor social del difunto. Se traduce por gestos, un porte, un género de vida, un tipo de cuarentena minuciosamente reglamentados. La misma manera de llorar –gimiendo incesantemente, o sin detener la voz, pero lamentándose, o también, dejando caer la voz según una triple modulación o, en fin, adoptando simplemente un tono lastimero– era cosa impuesta, registrada. Nada se dejaba a la inspiración del momento: todo impulso personal, toda fantasía eran severamente censurados y descalificaban a su autor, por harto poco o por demasiado. Un hombre que había perdido a su madre lloraba como un niño: "Hay un duelo *(ai)*, que

haya, pues, una pena *(ai)",* dice Confucio. Pero sería difícil imitarlo, y el principio de los ritos es que se les debe obedecer: por lo tanto, es necesario, de ser posible, conformarse con él. "¡Para las lamentaciones y los saltos es preciso que haya una medida!"[238] Todos los actos del duelo tienen por finalidad evacuar la impureza contagiosa de la muerte: todos los gestos del dolor tienden a evacuar una impresión de horror o de temor: todos tienden a hacer inofensivo el dolor. Dos discípulos de Confucio vieron un día a un afligido que saltaba como un niño llorando un objeto perdido. Uno de ellos le declaró que el uso de los saltos no le placía mucho. Prefería los dolores menos exuberantes. El otro le dijo:

> Hay ritos para moderar las pasiones; los hay también para excitarlas exteriormente". Dar libre curso a sus pasiones, es imitar la conducta *(dao)* de los bárbaros. La conducta que prescriben los ritos, difiere. Cuando un hombre tiene alegría, su apariencia es alegre; está contento y canturrea; canturrea y se contonea; se contonea y danza. Danzando, le llega una pena. Dominado por la pena, suspira; suspira y se golpea el pecho; se golpea el pecho, y salta. Fijar una medida y unas reglas, tal es el objeto de los ritos. Un muerto nos inspira horror (palabra por palabra: odio). Es incapaz en todo: nosotros nos separamos de él. Los ritos prescriben envolverlo en un lienzo, con vestidos… con el fin de que cesemos de tener horror…[239]

"Cuando un hijo está de duelo y salta y pone en movimiento sus miembros, apacigua su corazón y hace caer su aliento *(xi)":*[240] los saltos protocolarios le permiten volver a dar a su respiración y a los latidos de su corazón una cierta regularidad rítmica.

La gran virtud de los ritos (y de la música) reside en el ritmo regular que imponen a la gesticulación y a las funciones vitales. Cuando las maneras de ser son gobernadas por

la etiqueta, el ser se ennoblece y merece durar. Si hace suyo este simbolismo, el individuo incorpora en sí la civilización nacional. Puede entonces ser recibido entre los hombres. Ha adquirido una personalidad.

*

El hombre le debe todo a la civilización: le debe el equilibrio, la salud, la cualidad de su ser. Jamás los chinos consideran al hombre aislándolo de la sociedad; jamás aislan la sociedad de la naturaleza. No piensan en colocar por encima de las realidades vulgares un mundo de esencias puramente espirituales; tampoco piensan, para magnificar la dignidad humana, en atribuir al hombre un alma distinta de su cuerpo. La naturaleza no forma más que un solo reino. Un orden cósmico preside la vida universal: es el orden que le imprime la civilización.

Este orden surge de la costumbre. En la sociedad que forman en común los hombres y las cosas, todo se distribuye en categorías jerarquizadas. Cada una de ellas tiene su estatuto. El régimen no es en ninguna parte el de la necesidad física, en ninguna parte el de la necesidad moral. El orden que los hombres aceptan reverenciar no es el de la ley; tampoco piensan que pueden imponerse leyes a cosas: sólo admiten reglas; o más bien, *modelos*. El conocimiento de estas reglas y de estos modelos forma el saber y da el poder.

Determinar parentescos y jerarquías, fijar, por categorías teniendo en cuenta las ocasiones y grados, modelos de conducta y sistemas de conveniencias, he aquí el saber. Poder es distribuir categorías, puestos, calificaciones; es dotar al conjunto de los seres de su manera de ser y de su aptitud para ser. Principio de la potencia reguladora que pertenece al jefe, de los talentos ordenadores que ostenta el sabio, de la autoridad ejemplar que posee el presidente, la

etiqueta inspira el conjunto de las disciplinas de vida o de los saberes actuantes que constituyen el orden universal.

¿Qué queda para ocupar la actividad de los fundadores de sectas o de escuelas?

En lo referente a las ideas, en todos triunfará una pasión de ortodoxia. Las ideas sólo sirven para justificar las prácticas, uniéndolas al sistema de las nociones comunes. A ningún sabio se le ocurrirá negar el carácter concreto del espacio y del tiempo o dejar de ver en los números los símbolos de la cantidad. Los juegos de los números, la superposición de las clasificaciones numéricas, las justas del *yin* y del *yang* proporcionarán a todos símbolos suficientes para hacer aparecer en los comportamientos de la naturaleza y de los hombres un *ritmo regular* y un orden *inteligible*.

Esto basta para una metafísica que se prohibe distinguir la materia del espíritu, que prefiere la idea de modelo a la idea de ley, que solamente se interesa por las jerarquías, las conveniencias y las maneras de ser. Ningún progreso de eso que llamamos los conocimientos podría conmoverla o enriquecerla.

Sólo algunos grandes espíritus, en el campo de los daoístas, pensaron (aprovechando los descubrimientos de los exploradores y de los astrónomos, pero utilizando lo legendario o lo teórico de idéntico buen grado que lo confirmado) en servirse de la idea de que el mundo es inmenso para ilustrar el tema del poder indefinido que confiere la santidad. Incluso entonces, la idea sólo sirve para justificar, para las necesidades de la polémica, un sistema de prácticas, una actitud corporativa. Las enseñanzas rivales no buscan desde luego señalarse por una doctrina original: les basta con acreditar una receta. Desde que se trata, no ya de ideas, sino de prácticas, la pasión de lo singular se impone, y con ella el espíritu de secta.

Toda corporación presenta un saber como una especie de secreto operatorio. Pero cada disciplina pretende también ser la única que está en condiciones de equipar al universo y a los que lo regentan, a la civilización y a los que la segregan. Los especialistas proponen un cierto saber hacer, que corresponde al mejor saber ser, una manera de gobernarse que constituye la única manera de gobernar: los secretos más específicos son dados siempre como panaceas. De este modo, las enseñanzas sectarias acaban por tomar un alcance doctrinal. Vienen a preconizar, al mismo tiempo que un lote de recetas, un sistema de actitudes que parece proceder de una concepción más o menos definida. Se comienza, en el campo daoísta, por acreditar fórmulas de larga vida; se llega a presentar una concepción en parte nueva, y en ciertos puntos, muy audaz, de la santidad y la eficacia. Se comienza, en la corporación de los legistas, por preconizar recetas de reglamentación; se desemboca en una idea revolucionaria y que habría podido ser fecunda, de la Ley del Poder Principesco. Así es como de diversas preocupaciones corporativas y técnicas ha salido un lote de problemas filosóficos sobre los cuales se ha ejercitado durante cierto tiempo el pensamiento chino.

El número de estos problemas ha permanecido restringido. El interés que han suscitado, no ha durado. Sólo se refieren a la moral, o más bien, a la política. Vuelven siempre a plantear, en términos más o menos nuevos y con fines siempre prácticos, la gran cuestión de las relaciones del microcosmos con el macrocosmos, del individuo con la civilización. Como atestiguan las soluciones propuestas, toda la actividad de pensamiento que estos problemas han planteado ha sido determinada por una crisis social en la que el sistema feudal y la concepción tradicional de la etiqueta hubieran podido naufragar. El orden feudal, no obstante, en el fondo, ha permanecido

vivaz. La agitación filosófica, que presta tanto interés al periodo de los Reinos Combatientes, ha conducido al triunfo de la escolástica. Un conformismo arcaizante ha reforzado el prestigio de la etiqueta y de todo el viejo sistema de clasificaciones, de comportamientos, de conveniencias.

Notas

1 *La civilización China,* cap. I, pp. 9 y sigs.

2 *Zhi li*. [7], t. II, p. 488; *Yijing,* [50], p. 430.

3 *Liji*, [100], II, p. 475.

4 *Huainanzi*, 3.

5 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, I, p. 79; [55], p. 249,

6 [55], pp. 484-5, 379 y 437.

7 *Huainanzi*, 3.

8 *Liezi* [143], p. 131; *Huainanzi*, 3, 1 y 6; *Les memoires historiques de Se-Ma-T´xian* I, p. 11.

9 *Huainanzi*, 6. Relaciónese con la célebre fórmula de Laozi ([143], p. 46), frecuentemente mal traducida, que evoca la producción de todas las cosas por efecto de la hierogamia del *yin* y del *yang*: "Los 10000 seres son llevados a espaldas del *yin*, abrazados por el *yang*" (Cf. *Huainanzi*, 7).

10 *Liezi,* [143], p. 133.

11 [55] p. 435. Este mito sirve para explicar el desencajamiento del mundo: la Polar no se encuentra en el Cenit de la capital de los hombres.

12 *Ibid*., pp. 436 y sigs.

13 *Ibid*. p. 302 y nota 2.

14 *Huainanzi*, 4; [55], p. 305; [95], p. 20.

15 [55], p. 379.

16 *T'-ha chu ji nien*, 5; *Heu Han chu*, 10; *Song chu*, 27, p. 3. Acerca del tema del Árbol de la Vida, véase anteriormente, p. 224.

17 *Liezi* [143], p. 133.

18 *Luen heng* [35], I p. 252.

19 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´xian* III, p. 324; *Shijing* [50], p. 593.

20 El tratado más antiguo que nos queda es el *Zhi bei* (Cf. E. Biot, *Traduction et examen d'un ouvrage chinois intitulé Tcheou pei*, J. A., 1841) que data a lo más de los primeros Han; pero que tal vez ha sido corregido bajo los Tang. El cap. 11 (*Tian wen*) de la *Historia de los Tsin* encierra muchas citas de autores pertenecientes a la época de los Han. H. Maspero (*L'astronomie chinoise avant les Han,* t I, 1929, pp. 267 y sigs.) admite con razón, a mi juicio, que las teorías cosmográficas se remontan a los siglos IV-III antes de nuestra era (Cf. [118] y Forke *Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises).* Dos capítulos del *Luen heng* de Wang Tch ong ([35], pp. 250 y sigs.; pp. 258 y sigs.) pueden dar idea de las controversias sostenidas en los tiempos de los segundos Han sobre la estructura del mundo.

21 *Tsin chu* 11; t. I, 1929, p. 334.

22 T. I, 1929, p. 340. Abandonada durante algún tiempo, esta teoría (llamada *suan ye*) fue reconstituida en el siglo II a. de C. según la tradición oral, dícese (t. I, 929, p. 340). Se puede descubrir la huella en un pasaje del *Liezi* ([143], p. 79) en el que es utilizada la idea de que ni el cielo ni los astros son cuerpos sólidos para tranquilizar a un hombre atormentado por el temor de que el cielo se desplomara (*beng*: término empleado para la caída de una montaña y la muerte de un soberano) y la tierra se hundiera.

23 *Ibid*., pp. 347 y 350.

24 *Tsin chu*, 11; t I, 1929, p. 355.

25 *La civilización china,* p. 407; [55], p. 449, nota 3. *Lu che Jiezi*, 6, par. 8. La leyenda de Pan-ku es más antigua en China de lo que se ha sostenido en otro tiempo. El mundo es el cuerpo de Pan-ku.

26 *Luen heng* [35], I, p. 253; *Liezi*, [143], p. 139.

27 *Sin chu*, 11, *Luen heng*, [35] I, p. 260.

28 *Ibid*.; t. I, 1929, p. 338. Maspero describe erróneamente la tierra como una cúpula. La comparación con el tazón (bol) derribado no hace más que indicar la idea de convexidad. La que da la forma es la comparación con el tablero de ajedrez.

29 *La civilización China,* p. 452; *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, III, p. 475.

30 *Luen heng* [35], I, p. 259: t. I, 1929, p. 340.

31 *Ibid.*, p. 362.

32 *Ibid.,* p. 360.

33 *Ibid*., pag. 361.

34 T. I, 1929, p. 292. *Luen heng* [35], 1, pp. 269-70. La oscuridad *(hui)* es el equivalente del yin *(sombra)*. Véase, anteriormente, p. 84.

35 T. I, 1929, pp. 291 y 293.

36 *Luen heng* [35], 1, p. 271.

37 *Shijing,* [100], pp. 235 y sigs. y las notas en que Couvreur refiere las opiniones de Tchu Xi.

38 Acerca de estos progresos: t. I, 1929, pp. 267 y sigs.

39 *Luen heng* [35], 1, p. 261.

40 El papel de los bufones, danzantes, músicos, ilusionistas y reveladores de curiosidades, no puede ser subestimado; ellos han transportado una masa de leyendas, de artes y de conocimientos: muchas leyendas chinas, referidas, por ejemplo, por el *Chan hai king,* presentan rasgos que revelan orígenes extranjeros, a veces muy lejanos y, tal vez, muy antiguos también.

41 *Chuzi, Tian wen.*

42 *Liji* [100], I, p. 372; [55], p. 308; *Zhuangzi,* [143], p. 363. *Liji* [100], II. p. 478.

43 [55], p. 545.

44 *Ibid.*, 379.

45 [58], p. 17.

46 *Liji* [100], II, p. 478.

47 [58], p. 13.

48 Chuzi*, Tchao huen*.

49 [55], p. 486.

50 *Chuzi, Tchao huen.*

51 *Chuzi, Yuan yeu.*

52 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, II, pp. 339 y sigs.

53 *La civilización China,* p. 45.

54 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, V, p. 26.

55 [55], p. 582.

56 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, V, p. 27.

57 *Chuzi, Tong jun.*

58 *Huainanzi,* 3.

59 *Ibid.*

60 [55], p. 379.

61 *Ibid.*, 512 y 469.

62 *Da Dai Liji,* p. 5.

63 *Liezi*, [43], p. 111.

64 [55], p. 509.

65 *Lu che Jiezi,* 5, par. 5; [55], pp. 507 y sigs.

66 *Liezi,* [143], p. 131 y *Zhuangzi*, *Ibid.*, p. 303.

67 [55], p. 437; *Chan hai king,* 15

68 *Liezi* [143], p. 111.

69 *Chan hai king,* 8 y 17; *Huainanzi*, y [55], p. 523.

70 *Chan hai king,* p. 17; [55], pp. 315 y sigs.

71 *Chuzi, Tchao huen.*

72 *Chan hai king,* 2; [55], p. 386; *Chuzi, Tchao huen.*

73 *Huainanzi,* 4.

74 *Ibid.*

75 *Chan hai king,* 2 y 16.

76 *Huainanzi*, 6; [55], p. 376.

77 *Mu Tianzi Zhuan,* 3.

78 *Huainanzi,* 4.

79 *La civilización China,* pp. 258 y sigs.

80 *Tsin chu,* 23, in f. *Huainanzi,* 7. Un jefe que posee más particularmente la virtud de la tierra tiene pies particularmente cuadrados *(fang):* entended por esto que esos pies forman una escuadra *(fang)* perfecta *(T'ch'uen ts'ieu fan lu*, 7; *La civilización China*, p. 423.

81 R. Hertz, en su brillante artículo "La preeminencia de la mano derecha", se ha limitado a indicar la dificultad que presenta para este problema el caso chino.

82 [55], pp. 455, 467 y 551; anteriormente, p. 303; *Jiezi fan lu*, 7.

83 *La civilización china,* p. 243.

84 El índice es "el dedo del comer" (y no del "mostrar"; mostrar es peligroso, está prohibido).

85 [55), p. 498.

86 *La civilización china,* lám. 1, p. 8.

87 El compás traza los redondeles; el elemento gráfico, del que se ha dicho que figura la boca en el signo de la derecha, era (en la escritura arcaica) un redondel.

88 Círculo inscrito, véase, anteriormente, p. 62, nota 11 y 183 y sigs.

89 Véase p. 191.

90 *Yijing*[50], p. 382.

91 *Liji,* [100], 1, p. 673. "Apenas un niño era capaz de tomar por sí mismo el alimento, se le enseñaba a servirse de la mano derecha".

92 *Liji* [100], 1, pp. 143 y 675; II, p. 150; *Yi li* [100], p. 75.

93 *Ibid.*, pp. 153, 160 y 246; [55], pp. 99 y 135.

94 *La civilización china,* p. 383; *Zuo zhuan* [100], III, p. 319.

95 *La civilización china,* p. 342; *Huainanzi,* II; *Liezi,* [143], p. 147.

96 [55], pp. 138 y 167.

97 Liji, [100], I, p. 44.

98 *Ibid.,* p. 44; II, p. 17.

99 *Ibid.*, II, p. 17.

100 *Ibid.,* II, p. 18.

101 *Yi li* [100], p. 17.

102 *Liji* [100], II, p. 17.

103 [55], p. 70, nota 2; *Liji,* [100], I, p. 678.

104 *Liji,* [100], II, p. 21.

105 De aquí, la disposición de los diagramas chinos, en los que el sur figura siempre en lo alto.

106 Véase p. 238. El cielo es un pecho. Por eso tiene mamas (v. pp. 221 y 239). La tierra es un dorso; por eso, cuando se ofrecen sacrificios a la tierra se elige una colina en forma de rabadilla (*La civilización china,* p. 452.)

107 *Liji* [100], II, p. 19.

108 *Yi li* [100], pp. 123, 125 y 144. En las justas de tiro al arco, los arqueros vencidos deben tener sus arcos desarmados y cubierto su hombro izquierdo.

109 *La civilización china,* p. 310; *Liji,* [100], I, p. 55.

110 *La civilización china,* pp. 241 y 285.

111 [55], p. 407, nota 5; *Liji,* [100], I, p. 89. Cf. *Zuo zhuan* [100], III, p. 598.

112 En tiempos de duelo todo cambia: el jefe del duelo está al oeste; las mujeres se sitúan al este *(Yi li*, [100], p. 498).

113 *Liji,* [100], I, p. 319; *Huainanzi,* 11. Los coches de un convoy fúnebre ocupan también en el camino la izquierda y el este (*Yi li* [100], pag. 513).

114 *Heu Han chu,* 121, p. 49.

115 *Luen heng* [35], t. I, p. 265. *Jiezi fan lu,* 12.

116 *Liji* [100], I, p. 146.

117 [58], p. 3.

118 Los chinos cuentan comprendiendo el término.

119 Cuando se marcha hacia la izquierda, y se tiene que subir una escalera, se parte del pie izquierdo; el pie derecho se une al izquierdo en el primer peldaño y se vuelve a partir del pie izquierdo: esto es lo que debe hacer un huésped. El dueño de la casa parte, por lo contrario, con el pie derecho, aunque tenga que subir los peldaños del este, es decir, los peldaños de la izquierda. Cuando introduce a su huésped, es preciso que recorra el este del patio marchando hacia la derecha. Cuando despide al visitante, es cuando ambos pueden ampliar, al este y al oeste, la marcha hacia la izquierda o hacia la derecha, que conviene a estos sitios del espacio (*Liji,* [100],I, p. 19).

120 *Jiezi fan lu,* 7; [55], p. 549. El paso de Yu, hecho célebre, ha sido empleado en todo tiempo por los brujos para sus acciones mágicas: el sentido inverso *(yi)* conviene a la magia. En el capitulo 8 del *Baihu Tong* aparece claramente el enlace de la marcha, la izquierda o la derecha delante, que determina un genio celeste o terrestre, y del principio que establece que el cielo es sinistrógiro y la tierra dextrógira.

121 *Huangdi nei king,* p. 2.

122 [55], pp. 378, 137 y sigs.

123 *Laozi,* [143], pp. 39 y 40.

124 Los vasallos, para los que la derecha es el lado honorable, son considerados como los pies y las manos del príncipe.

125 *Huainanzi,* 7.

126 *Ibid.*, 3.

127 No comprendo por qué Maspero [93], p. 442, lo mismo que el padre Wieger [142], p. 62, desdeñan señalar la importancia de los cinco signos celestes. No señalarla conduce a no ver lo que es el *Hongfan:* un cuadro rápido del sistema de las clasificaciones chinas. ¿Por qué, por otra parte (y a causa de la traducción dada por Chevannes que ha hecho de *yang* “sol luminoso”), disimular la mención (significativa por la oposición con la lluvia) que se hace aquí del *yang?* (Cf. *supra,* p. 87).

128 *Huainanzi,* 7. Obsérvese que se cuenta aquí seis vísceras.

129 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, [3]. p. 290.

130 La conexión de las virtudes cardinales con las estaciones-orientes está implicada, por lo demás, en diversos mitos: la bondad *(ren),* por ejemplo, es la virtud característica de los orientales (véase p. 59).

131 *Baihu Tong*, 8.

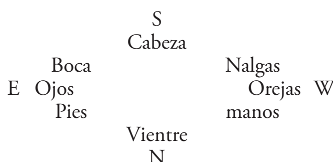
132 *Zuo zhuan* [100], III, pp. 30 a 39. Cf. más adelante, p. 267.

133 *Guangzi,* 14. Las correspondencias establecidas por Guangzi difieren de las del *Baihu Tong* y del *Huangdi nei Jing*. Se notará la oposición del aliento *(xi),* relacionado con el fuego, y de la sangre, relacionada con el agua, y el hecho de que las pasiones sean calificadas de *de*, palabra cuyo sentido (virtud) recuerda el de influencia *(xi).*

134 *Liji,* [100], I, pp. 516, 519 y sigs. Véase más adelante, p. 264. Tal vez se deba considerar a los seis *xi* (influencias) como los productos de los seis *cang*, de los seis dominios celestes que el *Shijing* (*Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* [1], pp. 59-61) pone en relación con las cinco insignias. Hay desacuerdo en la lista de los seis *zong;* pero se hace siempre figurar entre ellos la lluvia y el viento o las aguas y la sequía. Un pasaje del *Tsi fa (Liji,* [100], II, p. 259) parece autorizar a que se relacione el sacrificio hecho a los seis *cang* con los sacrificios hechos: 1° a las cuatro estaciones; 2°, al calor y al frío; 3°, al sol y a la luna (*yang* y *yin*); 4°, a las estrellas y a la lluvia (el Conde del Viento y el Señor de la Lluvia residen en dos estrellas)… Ahora bien, el texto del *Hongfan* sobre los cinco signos celestes encierra una doble dificultad: 1°, contrariamente a lo que se ha hecho con la mayor parte de las otras rúbricas, los signos no son numerados; sin embargo, la segunda parte del texto considera cinco signos y comienza con la palabra "cinco"; 2°, la primera parte del texto contiene seis veces la palabra *yue* (véase p. 115), lo que parece indicar una lista de seis números; el 6° *yue* precede a la palabra *che*, en la que Chavannes ha vista un demostrativo y que ha ligado a la frase siguiente. Pero esta palabra significa "estación", y ya se ha visto que el *Tsi fa* indica un sacrificio a las estaciones, admitiendo, por otra parte, la mayoría de los intérpretes que las estaciones figuran entre los seis *zong*. Parece, pues, que los editores del *Hongfan* han vacilado entre 5 y 6.

135 Simplifico los cuadros sacados de Pan Ku y del *Huangdi nei Jing* suprimiendo los olores, colores, etc. (conformes con las equivalencias del *Yueling*). Pan Ku da para las aperturas tres repartos diferentes (I, II, III), que yo aíslo. Aíslo también (A, B) las correspondencias de las pasiones y de los orientes, de las pasiones y de los almacenes, que Pan Ku da aparte.

136 *Yijing* [50], p. 429; [55], p. 442. El reparto se hace según la orientación llamada de Wen Wang.



137 *Baihu Tong,* 8.

138 *Liji,* [100], II, p. 516. Los diez deberes son: la afección fraternal y el amor filial, la bondad del hermano mayor y la sumisión del menor, la justicia del marido y la obediencia de la mujer, la caridad de los mayores y la docilidad de los más jóvenes, la bondad del príncipe y la fidelidad del vasallo. Estos diez deberes son referidos a cinco relaciones (V. p. 283).

139 Glosa de Kong Yingda de los Tang. Las equivalencias con los orientes indicados en el cuadro son las de Pan Ku.

140 Véase el cuadro sacado del *Baihu Tong,* 1. Corazón y príncipe pertenecen a la izquierda.

141 *Baihu Tong,* 8. El *Huangdi nei Jing* quiere que la espalda sea *yang* (el *yin* y el *yang*, cuando se unen, no son reducidos a la única posición que adoptan el cielo y la tierra). Aloja, pues (cap. I), al corazón en la espalda.

142 *Baihu Tong,* 8, y anteriormente, p. 257.

143 *Liezi,* [143], p. 145.

144 Véase el cuadro sacado del *Baihu Tong* (III), y el cuadro sacado del *Huangdi nei king*.

145 *Baihu Tong*, 8; *Huangdi nei jing*, 2 y 14; una tercera solución (cuadro sacado del *Baihu Tong*, II) sería dar las orejas al bazo.

146 *Huangdi nei jing*, 2 y 8; *Baihu Tong*, 8; *Zhen yi jing,* 1.

147 *Baihu Tong,* 8.

148 *Chuzi*, 9.

149 *Baihu Tong*, 8.

150 *Luen heng* [35], I.

151 *Ibid.* II, p. 250.

152 [55], pp. 285 y 484.

153 *Ibid.*, pp. 373-4. *Baihu Tong,* 7 y 8.

154 *Ibid.*, pp. 432 y sigs.; *Po hu tong*, 7; *Luen heng,* [35], I, p. 304.

155 Este procedimiento para "nutrir el maleficio" es aún empleado en el sur de China, por lo menos entre los bárbaros. "Grano" y "maleficio" se leen *ku*.

156 Hexagrama 18 (*Yijing,* [50], p. 95) formado por el trigrama *ken* (montaña) superpuesto al trigrama *suan* (viento). (Cf. *Ibid*., p. 290).

157 *Zuo zhuan*, [100], III, pp. 30 a 39 (Cf. *Ibid*. p. 380).

158 *Liezi*, [143], pp. 139 a 150

159 *Zuo zhuan*, [100], III, p. 611.

160 *Liezi* [143], p. 145. El bufón puesto en escena ha sido encontrado por el rey Mu cerca del K'uen-luen, es decir, en Asia Central o en la

región (franja de la civilización) que es el dominio de los dioses y de los magos. El bufón es experto en el arte de las mutaciones *(hua):* es un *hua-ren* (el signo *hua* se escribe con la imagen de un hombre de pie y la de un hombre derribado).

161 [55], p. 544; *Liezi,* [143], p. 101.

162 *La civilización china*, pp. 391 y 324. La Osa Mayor es el emblema del corazón, que tiene siete aberturas también: *Baihu Tong*, 8; *Huangdi nei king,* 14.

163 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie,* II, p. 410; *La civilización china*, p. 50.

164 *Ibid*., I, p. 206; *Liezi,* [143], pp. 119 y 123; *La civilización china,* p. 236.

165 *Liji*. [100], I, pp. 622 y sigs.

166 *Yi Li*, [100], p. 450; [55] p. 159, nota 1; *La civilización china*, p. 391.

167 [62], IV, p. 398. *Da s'ing lu li*, 36. Se come, sobre todo, el hígado, sede del valor (el hígado manda sobre los músculos, los ojos, la cólera). Se deshonra al enemigo si se rehusa comer su hígado: es tratarlo de cobarde.

168 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, III, p. 479.

169 [55], p. 310, nota 1.

170 *La civilización china*, p. 322.

171 Véase p. 204.

172 [55], p. 18, nota 4; p. 88, nota 2.

173 La civilización china, pp. 300, 356 y 361.

174 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, IV, p. 225.

175 *Zhi li*, [8], I, p. 94.

176 [55], pp. 419-20.

177 *Ibid*., p. 419, y anteriormente, p. 218.

178 *Lu che Jiezi*, 14, par. 2.

179 *Huainanzi*, 20.

180 *Zhi li*, [7], I, p. 94, y nota 1 de la p. 96.

181 *Ibid*., p. 94. Consúltense los cuadros, pp. 378-80.

182 *Huangdi nei king,* 2.

183 *Yueling* y *Zhi li*, [7], I, p. 93.

184 *Zhi li,* [7], I, p. 96.

185 *Liji*, [100], I, p. 520.

186 [55], p. 91, nota I.

187 *Shijing*, [100], p. 441.

188 *Cheng*, “viviente”, se dice de los alimentos frescos.

189 *Zuo zhuan*, [100], II, p. 85.

190 Ningún veneno debe triunfar sobre el puro. De aquí la idea de que el continente puede neutralizar el efecto del contenido. Esta idea parece estar en el origen de los primeros ensayos de la alquimia china (*Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, III, p. 465), que se propuso, ante todo, fabricar una vajilla de larga vida, destruyendo el continente la nocividad del contenido.

191 “Año” significa “cosechas”

192 Véase p. 221.

193 *Zuo zhuan*, [100], III, p. 153; I, pp. 143 y 533; [55], p. 558.

194 [55], p. 344.

195 *Zuo zhuan* [100], II, pp. 153, 302 y 141.

196 Esto se produce: durante el invierno, estación *yin*, estación de las muertos; en tiempos de sequía; cuando una dinastía que se extingue desarregla el orden del mundo: entonces se oye gemir a las *kuei* (los sabios dicen: el pueblo).

197 *Yi li (Xizi)*, [50], pp. 353-4.

198 *Li ji (Tsi yi)*, [100], III, p. 142.

199 *Zuo zhuan,* [100], III, p. 142.

200 [62], t. II, pp. 46-7.

201 Entre estas dos palabras *zing* (pasiones o emanaciones, esencias) y *qing* (parte clarificada de un líquido), no hay más que una diferencia superficial de grafía.

202 *Liji*, [100], IT, p. 84. El cielo es comparado al padre. “Cubre” a la tierra e “incuba’“ a todos los seres.

203 [142], p. 714.

204 *Liji,* [100], II, p. 71.

205 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, III, p. 261.

206 *Huangdi nei king*, I; [52], pp. 7 y sigs.

207 *Liji*, [100], II, p. 52; *Zuo zhuan*, [100], III, p. 380.

208 La civilización china, p. 299.

209 *Liji*, [100], II, p. 73.

210 Véase p. 85. La oposición del *tchuo* y del *qing* (poso y líquido clarificado) lleva (por una imagen tomada de la fabricación de las bebidas) a la antítesis de lo bajo y de lo alto (pesado y ligero), del *yin* y del *yang* (oscuro y claro).

211 Liezi, [143], p. 147.

212 *Liezi*, [143], p. 141. El médico no opera sino después de haber anestesiado a los dos pacientes, durmiéndoles durante tres días, con ayuda de un vino mezclado con veneno.

213 *Liji*, [100], I, p. 295.

214 *Kuo yu*, 10.

215 *Luen heng,* [35], I, p. 304.

216 [55], p. 315 y nota 3; *Huangdi-nei king*, p. 1.

217 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, III, p. 331, *La civilización china*, p. 49.

218 *Luen heng,* [35], I, pp. 304 y sigs.

219 *Liji*, [100], 1, p. 295.

220 *Liji,* [100], I, pp. 295-6; *Da Dai Liji,* 80.

221 *Sin chu*, 10; *Da Dai Liji*, 48.

222 La derecha es la mano de comer, véase p. 250.

223 *Zuo zhuan*, [100], III, p. 379. Acerca de Zichan, véase pp. 319-320.

224 Se emplea aquí la misma palabra (delimitar) que anteriormente a propósito del cielo. Los dos seres (las dos rúbricas emblemáticas) son el *yin* y el *yang*, la hembra y el macho.

225 Esta acción nutricia, ¿es la del cielo o la de la tierra?

226 *Da Dai Liji,* 42.

227 *Liji,* [100], II, p. 55; *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, III, pp. 245. 71.

228 *Ibid.,* p. 78.

229 Palabra por palabra: "centro, recto, nada de desviación". Remitirse a la p. 223.

230 *Liji,* [100], II, p. 60; *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, III, p. 249.

231 *Ibid*., p. 57.

232 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, III, p. 291. Se observará que la derecha (oeste) es el lugar asignado a los vasallos. *Chang* debe estar, pues, asignado al oeste (derecha).

233 *Liji,* [100], II, p. 48. Si se relacionan estos datos con los que proporciona el texto precedente tomado de Sima Qian, se ve que la cuerda central equivale al tubo inicial (81); las otras equivalen, pues, por la longitud, a los 4 tubos siguientes. *Chang* (72) está a la derecha, es decir, al oeste; se sigue que *jue* (64) está a la izquierda, es decir, al

este. Todo esto está conforme (véase p. 157) con las indicaciones del *Yueling* y con el ritual de la izquierda y derecha (véanse pp. 254-255).

234 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, III, p. 290.

235 [60].

236 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, III, p. 291.

237 Pena y duelo se expresan con la misma palabra.

238 *Liji,* [100], I, p. 161.

239 *Liji*, [100], I, p. 217.

240 *Ibid*., p. 553.

Libro cuarto

Sectas y escuelas

Fue durante el periodo peor conocido de la historia de China cuando alcanzó el pensamiento filosófico sus más destacados éxitos. Estos siglos (V-III), difamados por los historiadores indígenas, que los presentan como tiempos de anarquía,[1] deben ser considerados como uno de los más grandes momentos de la historia china.[2] China intentaba librarse del régimen feudal: bajo este régimen, se había formado y extendido la civilización china ampliamente: quedaba por hacer de China una nación y convertirla en un Estado. Preparando el Imperio, en el curso de los siglos V, IV y III se crearon y chocaron vastos reinos. El país fue ordenado; se pobló; sufrió terribles guerras; hubo un gran trasiego de poblaciones y de clases; se levantaron oposiciones violentas entre nobles y recién llegados, entre ricos y pobres; todo volvió a ser objeto de disensión: las suertes, las categorías, las herencias, las tradiciones, las costumbres; no se vacilaba siquiera en tomar, incluso de los bárbaros, técnicas, ideas, símbolos, maneras de ser;[3] todo cambiaba y todos innovaban. Los déspotas estaban al acecho de todas las habilidades. Acogían, de aquí que a ellos acudiesen, a los preconizadores de técnicas, a los inventores de estratagemas, a los que daban consejos, a

los detentadores de recetas. Las corporaciones, las sectas y las escuelas pulularon.

Unas eran acogidas, subvencionadas, patrocinadas por príncipes: otras eran libres, tan pronto fijas como errantes; algunas tenían una vasta clientela; otras estaban reducidas a un maestro rodeado de unos cuantos aprendices; la enseñanza, a veces, era exclusivamente técnica, a veces dominaban las artes liberales; en ocasiones, el maestro enseñaba especialidades que pueden parecer bastante diversas, tales como la retórica, la balística, la beneficencia.[4] Lo que constituía la unidad de la agrupación, lo que más hacía que se pareciera a una secta o a una corporación, era un género particular de vida, y sobre todo, de porte. Se formaba parte de la Escuela de Tse, se reclamaba el patrocinio de Confucio desde que se llevaba un bonete redondo y zapatos cuadrados; esto era blasonar de experto en las cosas del cielo (redondo) lo mismo que en la tierra (cuadrado) –experto capaz de poner armonía tanto en el macrocosmos como en el microcosmos, puesto que se tenía aún el cuidado de guarnecer el cinturón de campanillas que daban todas las notas de la gama.[5] Si se adhería uno a Mozi, había, por lo contrario, que contentarse, por lo menos así lo afirma el *Zhuangzi,* con zuecos y telas groseras.[6] ¿Que un discípulo representaba a su vez el papel de maestro? Inmediatamente adoptaba un signo de reunión. Yin Wenzi, sectario de Mozi, después jefe de escuela, escogió para tocado el "gorro del monte Hua".[7] ¿Se adhería uno a alguna de las sectas que preconizaban el retorno a la naturaleza? Había que reducirse a no comer más que bellotas y castañas; el uniforme era entonces un despojo de animal, lo que, por lo demás, no impedía practicar las artes, ya que tal sabio se complacía, vestido con una piel de ciervo, en tocar el laúd.[8]

La incorporación a una secta o a una escuela no parece haber diferido de la entrada en una clientela. El

patrón que se escogía no comunicaba nunca sus recetas si no se acudía, con todos los suyos, a ponerse bajo su recomendación. Después de siete días de ayuno purificador, el recipiendario era invitado a sentarse a la mesa del Maestro: tal es, por lo menos, el procedimiento descrito en un pasaje del *Liezi*.[9] El aprendiz iba a habitar junto al patrono. Tomaba el título de *men ren,* que designa a los clientes, los que se reúnen junto al portal *(men)* del Maestro para asistir allí a la distribución de la enseñanza cotidiana. El lazo de vasallaje así creado se traducía en la obligación de llevar luto: deber que se imponía lo mismo al maestro que al aprendiz.[10] Éste no gozaba en seguida de la familiaridad del maestro. Liezi permaneció largo tiempo sin obtener una sola mirada del suyo. Al cabo de cinco años, obtuvo una sonrisa, y el derecho a una estera, al cabo de siete años.[11] Acabado el aprendizaje, el alumno recibía su despido acompañado de una colación. Sucedía, a veces, que el patrón aprovechaba la ocasión para intentar retener a su cliente, dándole a entender que aún no le había comunicado la última palabra de su talento.[12] Bien entendido, la enseñanza era retribuida (la importancia de las retribuciones escolares variaban según los casos). No parece que fuera distribuida a todos con la misma liberalidad. Confucio, por ejemplo, en la lección de canto, sólo hacía repetir cuando "se estaba bien", pero entonces se tomaba el trabajo de "acompañar él mismo".[13] "Ante el que no manifestaba un vivo deseo de aprender, no se explicaba; cuando había mostrado una parte de una pregunta, si no se respondía (testimoniando que se había visto) las otras tres partes, no recomenzaba su lección".[14] Daba a enterder (por lo menos así se afirma) que tras sus enseñanzas de detalle había un principio de sabiduría suficiente para penetrarlo todo.[15] Sus discípulos lo creían así: "Las enseñanzas del Maestro sobre las artes liberales cabe aprenderlas; pero las palabras del Maestro sobre la

Vía Celeste *(Tiandao)*, así como sobre las complexiones *(xing)* y las suertes *(ming)*, no pueden ser aprendidas".[16] Sin embargo, de unos 3 000 aprendices hubo 72 (72 exactamente: es el número característico de las cofradías) que comprendieron enteramente las lecciones de Confucio. Y aun uno de ellos se complacía en decir: "Cuando había agotado todas mis capacidacles, quedaba todavía algo que se elevaba a mucha altura, y cuando quería alcanzarlo, no encontraba el medio".[17] Este dicho es tanto más significativo cuanto corresponde a un adepto de la escuela que pasaba por haber dado la enseñanza más positiva y la más a flor de tierra. A los aprendices excitados con la esperanza de verse revelar algún día "el principio único que todo lo hace comprender",[18] el saber les era dado de manera un tanto parca y con el aire de superioridad que caracteriza a las enseñanzas esotéricas.

Sería completamente vano esforzarse en trazar detalladamente la historia de las ideas en este periodo fecundo, si bien de historia casi desconocida. Cuando Shi Huangdi fundó la unidad imperial, quiso destruir el recuerdo de las edades feudales. Hizo quemar "los *Discursos* de las Cien Escuelas".[19] De la mayor parte de los maestros célebres, sólo subsisten el nombre u obras apócrifas. Las raras obras –auténticas solamente en parte– que han sido conservadas no incluyen casi nunca una exposición dogmática, jamás una exposición histórica, nunca un ensayo de historia de las escuelas y, sobre todo, de las ideas. Muchos pensadores nos son conocidos únicamente por los dichos de sus adversarios. ¿Éstos les han citado exactamente, interpretado de buena fe? Las polémicas están inspiradas en preocupaciones de prestigio; el sentimiento del valor propio de las ideas aparece poco: los maestros buscan menos dar pruebas de originalidad doctrinal que de hacer brillar la eficacia de la panacea que preconizan. Confucio se expresaba en medias palabras y Zhuangzi en alegorías.[20]

Enseñaban una *sabiduría* más bien que una *doctrina*; se acogían a patronos venerados; les atribuían una sabiduría completa, un saber total. Desde sus primeros comienzos, toda escuela debe pretender no ignorar nada. Los maestros viajan y se encuentran para rivalizar en talento; los discípulos pasan de una a otra escuela, coleccionando todas las habilidades.[21] El espíritu sectario de apropiación ha hecho ya su obra cuando las enseñanzas parecen presentarse con su pureza primitiva. Las obras auténticas que poseemos datan de los últimos tiempos de un periodo abundante en polémicas; si hubo doctrinas originales, nosotros no las captamos más que una vez contaminadas; así se ha confesado.[22] Para pretender reconstituir la historia de las "doctrinas", habría que tener en sí mismo y en los documentos una extraña confianza. Hay mucho de ambición en querer distinguir las corrientes principales del pensamiento chino durante el periodo de los Reinos Combatientes. Sin separarme sensiblemente de las clasificaciones propuestas en China, pero comenzando por considerar las fórmulas preconizadas antes que las teorías prohibidas, yo distinguiré tres corrientes. Intentaré decir lo que han aportado de nuevo, primero técnicamente, después, bajo un aspecto teórico, los pensadores que preconizaron las verdaderas fórmulas del gobierno, del bien público, de la santidad –siendo determinado el orden seguido por un orden histórico difícil de negar: son los esfuerzos intentados por los gobiernos de potentados (de los que algunos jugaban al despotismo ilustrado) para edificar el Estado sobre un orden social renovado que se halla en el origen de las competencias corporativas y de las polémicas sectarias por las cuales se señalan los siglos V, IV y III. Muchas ideas fecundas fueron entonces brillantemente defendidas. Ninguna ha conseguido modificar profundamente la mentalidad de los chinos.

Capítulo I

Las fórmulas de gobierno

En tanto que las costumbres feudales reinan sin discusión, es la etiqueta la que confiere al "Sí" principesco su eficacia y la virtud de hacer unánimes las decisiones adoptadas, después de avisos y reprimendas, en la corte de los vasallos… Dueños, no de un pequeño dominio hereditario, sino de vastos territorios conquistados a la naturaleza o a los bárbaros, los potentados dejan de tratar los asuntos convocando a los vasallos al consejo. Se apoyan en un consejo secreto. Llaman a él a quien les parece. Entonces, comienza la ruina del régimen feudal. Los estatutos consuetudinarios y la etiqueta tradicional pierden su prestigio. Los príncipes ejercen su autoridad de una manera nueva. Hay que buscar nuevos fundamentos para la autoridad del príncipe.

Un hecho notable fue que las escuelas de sabiduría que reivindicaban las tradiciones se desarrollaron en los poblados salidos de los señoríos que permanecían pequeños y débiles, como el Estado de Lu; por lo contrario, en la capital de los grandes Estados, como el de Qi, fue donde vivían y acudían a hacer su aprendizaje los partidarios de un orden nuevo. La escuela de Confucio (o de Zi, poblado de Lu) se colocaba bajo el patrocinio del fundador de la casa señorial de Lu, Zhigeng, hermano del rey Wen. Zhigeng, en su feudo, se había consagrado a hacer reinar la etiqueta.[23] Lu Chang, fundador de la casa de los Qi, según se cuenta, dejó a los habitantes de su dominio proceder con arreglo a sus costumbres.[24] Lu Shang había sido el consejero del rey Wen: con él, este fundador de dinastía "hizo secretamente proyectos sobre los medios de practicar la virtud derribando el gobierno de los Yin. Esta

empresa requería gran poderío militar así como planes muy hábiles. Por esto, todos los que, en las generaciones sucesivas, han hablado de la guerra y del poderío secreto de los zhi, han venerado a Lu Shang como instigador de los proyectos".[25] En Qi, vivieron Kuan Zhong, patrón de los economistas y de los legistas;[26] Yenzi, el enemigo de Confucio, político realista, fértil en estratagemas;[27] Si Yen, el inventor (por lo que se dice) de la teoría de la sucesión por violencia y triunfo de los elementos y de las dinastías –teoría que, por lo demás, se ha hecho remontar a Lu Shang–.[28] En Qi vivieron también, permanecieron o pasaron por allí, Yin Wenzi, el maestro de la Escuela de los Nombres; Zhen Dao, el jurista; Tian Pian, "el de la boca divina"; Song Jian, de la Escuela de Mozi; Chuenyu Xuen, el bufón; Mencio, que pretendía continuar la obra de Confucio; tal vez, también, Zhuangzi, el gran daoísta;[29] y el mismo Xunzi, de quien se reclama la ortodoxia. Si la Escuela de la Puerta Qi de Linze, capital de Qi, de la que el rey Xuan (342-322) fue el gran mecenas, acogió a los sabios por "centenares", por su parte, los príncipes de Qin, de Chu y de Wei consiguieron atraer a su corte a gran número de estos buhoneros de sabiduría. Del patronazgo de sabios de toda clase, se recoge algún prestigio; los déspotas, no obstante, que trabajaban para suplantar a los últimos reyes zhi,[30] intentaban sobre todo atraer junto a ellos a los políticos, hábiles en trazar planes y en hacerlos triunfar.

I. El arte de triunfar

Los políticos son, en la época de los Reinos Combatientes, los grandes héroes de la historia. En los tiempos más antiguos, el *Zuo zhuan*, el *Kuo yu* y el *Shijing* pusieron con bastante frecuencia en escena consejeros privados. Pero los hechos y actitudes de estos últimos llenan, casi

por sí solos, los *Discursos de los Reinos Combatientes*.[31] Estos personajes, que ofrecen de buen grado sus servicios a todos los Estados, proceden de todos los medios. Entre ellos, hay bufones[32] y músicos de profesión, como el maestro Kuang, poderoso junto al duque Ping (557-532) de Qin.[33] Hay también historiógrafos y astrólogos como Mo de Cai, consultado por Zhao Jianzi (512),[34] y Bo, quien (en 773) informó al primer príncipe de Zheng sobre el arte de escoger un territorio donde su casa pudiese prosperar.[35] Hay incluso comerciantes, como Fan Li, que fue ministro de Keu tsien, rey de Yue (496-465); Sima Qian ha consagrado a este aventurero una biografía novelada.[36] Por otra parte, casi todos estos personajes, sobre todo los diplomáticos y los militares, han sido los héroes de alguna gesta, coma Wu Xi, general de Wei,[37] o Su Qin, el tránsfuga, que pasó de Qin a Zhao.[38] A muchos de ellos se les han atribuido obras, como ese opúsculo en el que Li Shui (o Li Ke: no se sabe si se trata de uno o de dos personajes) enseñaba a un príncipe de Wei (424-385) los medios de triunfar.[39] El más interesante de estos apócrifos es el *Guangzi*, que se atribuye a Kuan Zhong, sabio semilegendario del siglo VII, y que pudo ser redactado hacia los siglos IV-III.[40] De hecho, de todos los héroes, reales o imaginarios, de estos tiempos oscuros, no nos quedan más que rasgos folklóricos. Han Feizi ha conservado, no obstante, algunos aforismos atribuidos a uno de los maestros de la política, Shen Pu hai, que fue ministro de un príncipe de Han (358-353).[41] Son inapreciables para ayudar a comprender las ideas, en parte nuevas, debidas a los políticos. Dos palabras –casi intraducibles– los resumen: *chu*: recetas, métodos, artificios, y *che*, condiciones, situaciones, circunstancias, fuerzas, influencias.[42] La palabra "suerte" es la que traduce menos mal la palabra *che*. Las situaciones y condiciones diversas de tiempos y de lugar

encubren ocasiones en las que hay que ponerse en estado de captar la influencia y la fuerza para correr el riesgo con el máximo de probabilidades. La importancia de esta idea se explica por el carácter concreto universalmente atribuido al espacio y al tiempo, y por la naturaleza del problema político que se planteaba entonces. Los déspotas vivían en un estado de expectativa revolucionaria. Todos se preparaban a usurpar el rango de Hijo del Cielo, es decir, a imponer un orden nuevo a la civilización. Ahora bien, cambiar la menor cosa, es cambiarlo todo; y captar el menor signo de cambio, es asir la ocasión de un cambio total. Después de haber tomado (por cuanto arriesgaba su trono) infinitas precauciones para hacer aceptar su decisión por sus parientes, un rey de Zhao que quiere adoptar la costumbre de los Hun, concluye diciendo: en todas partes precisa "buscar la ventaja"; "el mérito que se tiene por el hecho de conformarse con las costumbres no basta para elevar a un hombre por encima del siglo".[43] Los potentados mantenían con el título de consejeros a políticos especialistas de todas clases; los empleaban a todos en acechar el signo favorable. Hubiera sido una falta imperdonable desperdiciar la ocasión, un crimen faltar a ella, un crimen no "solicitarla" *(kieu)* en su justo punto.[44] Reprochar a los políticos su fatalismo, coma hizo Han Feizi, y se ha repetido tras él, es hacerles una crítica puramente especiosa.[45] No tienen de ningún modo la idea de que gobernar es dejarse llevar por la marcha de las cosas. Su arte, muy al contrario, consiste en utilizar el destino tentándolo. Seguían en este punto la opinión común. Los chinos admitían, por ejemplo, que un sueño es una fuerza real. Debe, por consiguiente, suscitar lo real; no interfiere, sin embargo, en el curso de las cosas más que a partir del momento en que se le trata como una realidad; hasta entonces, su eficiencia permanece nula: aquel cuyo sueño es

un presagio de muerte y que, al principio prudente, no se preocupa lo más mínimo, continúa viviendo durante tres años; pero muere el mismo día en que, creyendo haber cansado al tiempo, hace interpretar su sueño y lo hace, al fin, real.[46] Así como modificar los símbolos es mostrarse revolucionario, captar los signos es interferir. Los príncipes que emplean a los políticos para que les señalen las ocasiones de posibilidades venturosas, desde que solicitan la suerte, corren el riesgo de acrecentar, y lo corren también de aminorar, su destino. Toda utilización de las circunstancias implica una apuesta sobre el destino en lugar en que el jugador es asimismo la apuesta. La idea no era nada nueva; pero los políticos, al cultivar el deseo de tentar constantemente la suerte, debilitaron el prestigio de que gozaban las reglas consuetudinarias y la idea de estatuto. Sin que tuvieran la menor noción del determinismo, y sencillamente porque disminuían el dominio de la costumbre, hicieron durante algún tiempo el espíritu chino menos rebelde a la idea de las leyes (válidas en tales o cuales condiciones determinadas).

Los elementos circunstanciales del éxito varían en extremo. Por diversas que sean las prescripciones de la etiqueta, no aspiran más que a conservar el *status quo*. Un príncipe, ávido de acrecentamiento, tiene necesidad de disponer de medios incesantemente renovados para el éxito. Los políticos profesionales tienen por función aportarle, para cada ocasión de suerte *(che),* una receta apropiada de éxito *(chu)*. El gran patrón de los políticos es Wang Hiu, "el Señor del Valle de los Demonios", personaje sin duda legendario: no se sabe nada de él más que fue considerado como el inventor del sistema de la alianza y de las ligas de barrera, por el cual se explica (aparentemente a destiempo) la diplomacia de los Reinos Combatientes.[47] El único principio de las políticos parece

ser el interés del momento junto al menosprecio de las tradiciones y de la fe jurada: el pasado no compromete para nada, puesto que las circunstancias lo cambian todo. Todo lo que puede enseñarnos el folklore político es que los chinos llegaron a ser maestros en el arte de debilitar a un rival cediéndole la ocasión inoportuna, de modo que hacen surgir la ocurrencia favorable para sí.[48] Tal vez este arte haya sido puesto en fórmulas. Goujian, rey de Yue, después de haberse servido del político Wen Zhong, le autoriza a suicidarse; le hizo el presente de una espada, y le dijo: "Para combatir a Wu me habéis enseñado las Siete Recetas *(chu):* me han bastado tres para triunfar sobre Wu; quedan en vuestro poder Cuatro Recetas: id a ensayarlas, os lo ruego, cerca del rey, mi predecesor".[49] Los glosadores enumeraron estas siete (o nueve) recetas; no son (en apariencia) más que truhanerías vulgares (se impele, por ejemplo, al rival, a debilitarse con gastos suntuarios o con la afición a las mujeres); pero todo está en el arte, completamente personal, que los pone en obra: la precaución tomada por Keu-tsian lo demuestra muy bien. Las recetas políticas no difieren en conjunto de otras recetas, juegos de manos que no se enseñan, puro saber operatorio. Un encantador le enseñó a un hijo suyo sus fórmulas; éste sabía recitarlas muy exactamente, pero no producen ningún efecto.[50] Un carrero, a los setenta años, continúa fabricando él solo sus ruedas: no ha podido transmitir su arte a sus hijos.[51] Asimismo, el arte de hacer triunfar los planes políticos corresponde a una bocación: toda receta es, por esencia, secreta *(yin)* y privada *(si)* –sobre este punto, que sepamos, no hay nada original en los principios del arte político; sin embargo, han conducido hasta ahora a una concepción nueva: a saber la distinción de la costumbre (o de la ley) y del arte gubernamental–. Al príncipe solamente –de hecho, al Consejo privado– debe

estarle reservado el conocimiento de las *che* y de los *chu*, de las situaciones de que puede nacer la fuerza, del saber hacer, que hace surgir la fuerza de las situaciones. Sin duda Han Feizi reprochará a Chen Puhai desdeñar la ley y la reglamentación para no tener en cuenta más que las recetas; pero reconocerá que si publicadas y permanentes son necesarias las leyes para la buena administración, la autoridad principesca y la eficacia gubernamental tienen su principio en el poder que las recetas –conservadas secretas– obtienen de las condiciones circunstanciales.[52]

II. El arte de convencer

Al impulso innovador dado a las ideas chinas por los políticos, se añadió, en los siglos IV y III, el que intentaron infundirle los dialécticos y los lógicos. Forke ha llamado la atención sobre los escritores a los que ha calificado de sofistas y que sugieren una aproximación muy legítima con Grecia.[53] Los chinos tienden a confundir en una sola escuela, a la que llaman la Escuela de los Nombres *(ming jia)*, a las lógicos, cuyas preocupaciones parecen haber sido muy diversas. Unos han sido llevados a la lógica por la retórica o la erística; los otros lo han sido no por preocupaciones de orden político y moral, sino jurídico. Éstos son las representantes de una vieja lógica indígena –no hay ningún medio de aportar la prueba, pero yo creería de buen grado que los primeros representan una tradición de origen extranjero, que, por lo demás, no consiguió nunca aclimatarse en China.

La más sectaria y la más combativa de las escuelas antiguas es la de Mozi. Se la ha comparado con una orden de caballería que se hubiese impuesto la misión de socorrer a los oprimidos; aun cabría mejor compararla con una congregación de hermanos predicadores. Sus miembros se proponían hacer volver a la prudencia

a los príncipes a los que la ambición había apartado del buen camino. Escogían para adversarios a los consejeros perniciosos, hábiles en captar las adhesiones. De aquí la importancia atribuida a la enseñanza de la retórica: todos las miembros de la escuela conservaban modelos de homilías cuya redacción se atribuía al maestro. Por lo menos desde mediados del siglo IV, algunos de ellos formaron congregaciones separadas (los biemo: discípulos separados de Mozi) que se dieron a la erística. Hay pocas probabilidades de que inventaran el sistema y merecieran los primeros el nombre de disputadores *(bian-zhuo)*. El folklore histórico nos ha hecho ver, mucho antes del siglo IV, a los disputadores perorando en los consejos privados.

Reducir al adversario *a quia* con una bufonada es uno de los temas significativos de la literatura[54] de estos siglos de disputas, y más significativo aún es el empleo de los apólogos y de las alegorías absurdas.[55] Todo esto parece surgir de una sabiduría llevada y traída, y cuya inspiración internacional permanece sensible. Los sofistas chinos sólo poseían un pequeño número de paradojas. Tenemos las listas, y esto es aproximadamente todo cuanto nos queda de ellos. En lo que se refiere a sus adversarios, sólo nos ha sido conservada una lista de ejercicios de escuela destinados a preparar a los discípulos a no permanecer callados frente a un disputador de profesión. Éste se sirve de paradojas cuyo secreto posee para forzar la atención, reducir al silencio y deslizar finalmente una opinión. El rey Kang de Song prohibió que se discutiera jamás ante él, excepto sabre la bravura y los hechos de fuerza: "Yo he debido saber *(dao)* sobre estos asuntos", le dice un sofista. Propone, y el rey acepta, hablar sobre los hechos de fuerza, que unas veces triunfan y otras no. Así, arrastra al rey a consentir que se le hable de lo que puede hacer triunfar. Lo que puede hacer triunfar, prosigue al punto

el sofista, es la etiqueta y el amor a la paz. He aquí que llega a perorar sobre los temas prohibidos…: y se retira triunfalmente sin esperar a que el rey haya podido replicarle.[56] ¿Se impondrá la guerra o se impondrá la paz en los consejos de Wei? Un sofista es introducido: "¿Sabéis lo que es una babosa?" "Sí", le contesta el rey. "En el cuerno izquierdo de la babosa está el reino de los perturbadores; en el cuerno derecho, el de los brutos. Al punto se querellan a propósito de sus territorios, y se baten. Los cadáveres yacen por millares. Quince días después de un desastre se vuelve al combate". "¡Inepcias!", dice el rey. "Que Vuestra Alteza quiera hallarlas algún fundamento. ¿No piensa en que en los cuatro costados, tanto arriba coma abajo, no hay límites?"[57] "No los hay". "¿No sabéis divertiros en intención *(yeu xin)* en lo que no tiene limites? ¿No os parece entonces sin interés que los reinos que se limitan unos a otros existan o no?" "Seguramente". "Entre estos reinos limitados está (vuestro Estado de) Wei. En Wei está Leang (vuestra capital), vuestra Alteza está en Leang. ¿En qué difiere ella del rey de los brutos?" "No hay diferencia", dice el rey. Y el sofista se retira triunfalmente, dejando al príncipe atontado y como perdido.[58]

Los sofistas que estas historias ponen en escena de manera ventajosa forman parte, al parecer, del grupo de amigos que rodea a Huizi (o Hui Shi), personaje originario de Wei, donde vivió y sirvió (se dice) como ministro al rey Huei (370-319). Huizi, el más célebre de los dialecticos chinos, ¿era, como los sofistas de su círculo, un amigo de la paz? La inducción es verosímil. ¿Debe conducirnos a unir a Huizi con la escuela de Mozi? ¿Se puede ir más lejos y pretender, además, que toda la dialéctica de Huizi tendía a dar un fundamento metafísico a la doctrina del amor universal que se atribuye a Mozi? El fondo de esta metafísica sería, al parecer, "la

teoría, de origen daoísta, de la identidad esencial de las cosas y los seres".[59] De hecho, Huizi sólo es conocido por las pullas que los daoístas han acumulado sobre él.[60] Le acusaban de no poseer más que un falso saber *(dao)* y de discurrir despreocupándose de lo real. Hay algún exceso en referir que Huizi "había estudiado a fondo la ciencia de su tiempo, astronomía, astrología, ciencia del *yin* y del *yang*, números, etc.",[61] con el sólo pretexto de que Zhuangzi se burle de él porque, sin vacilar ni reflexionar, habló de todas las cosas, indefinidamente, un día en que alguien se divirtió en preguntarle por qué el cielo no caía, por qué había viento, lluvia, truenos… Por mucho que se desee poder informar a los lectores, conviene, desde luego, decirles que no tenemos acerca de Huizi más que un pequeño número de anécdotas irónicas y la lista de sus principales temas de paradojas.

Uno de ellos (V) ha dado harto trabajo a los traductores:[62] "La distinción *(yi)* entre lo que se aproxima *(tong)* más *(da)* y lo que se aproxima *(tong)* menos *(xiao),* es el mínimo *(xiao)* de aproximación *(tong)* y de distinción *(yi);* (lo que) en todos los seres está completamente aproximado *(tong)* y es enteramente distinto *(yi)* (corresponde) al maximo *(da)* de aproximación *(tong)* y de distinción *(yi)".*[63] Este aforismo enredado no es más que una manera mordaz de formular la distinción (los glosadores no ven otra cosa) de los aspectos correlativos y de los aspectos independientes. Los aspectos correlativos (vida y muerte, felicidad y desgracia, calor y frío, día y noche, reposo y movimiento…) están ligados y son complementarios (mínimo de distinción), pero advertidos sucesivamente (mínimo de aproximación). Los aspectos independientes (como lo blanco y lo sólido) se encuentran reunidos juntos (por ejemplo, en una piedra) en un mismo objeto (máxima de aproximación), aunque enteramente separables (máxima de distinción).

"Unir (he: reunir a la manera de dos mitades, de hecho inseparables) lo que se aproxima y se distingue (*tong yi:* los aspectos complementarios), separar *(li*: dividir como partes adherentes, pero distinguibles) lo blanco y lo sólido (los aspectos independientes)", tal es el oficio del sofista.[64]

Los dialécticos disputan sobre lo par y lo impar, sobre lo que se aproxima y lo que se distingue *(tong yi),* sobre lo blanco y lo sólido; pero de lo que se vanaglorian es de hacer aparecer claramente, "como una casa en un fondo de cielo, la separación *(li)* entre lo sólido y lo blanco".[65] El imperio de las categorías *yin* y *yang*, junto con el prestigio ritual de un sistema indefinido de correspondencias, tiende a impedirles a los chinos que lo reduzcan todo a contrastes. Separar lo blanco del metal o lo negro del agua conduce a arruinar a la etiqueta, a liberar de ella al pensamiento, a permitir las reclasificaciones de cosas que deben entrañar una refundición del orden social. De aquí el éxito de los sofistas en la corte de los déspotas ilustrados. Que ellos mismos hicieran el descubrimiento o que tuvieran el mérito de comprender el valor de las ideas importadas, los dialécticos sabían dar a sus discursos un atractivo nuevo. Enseñaban a abstraerse y a jugar con nociones abstractas.

Reaccionando hasta el extremo contra la tendencia china a no evadirse de lo concreto y a razonar sin oponer contradicciones, han realizado abstracciones y utilizado el principio de contradicción prestándole un valor absoluto. Este realismo abstracto los ha conducido a imaginar un lote de paradojas que implican un análisis estrictarnente formal de las ideas de magnitud, de cantidad, de tiempo, de espacio, de movimiento, de continuidad, de unidad, de multiplicidad… Pero así como la V paradoja de Huizi indica el principio de todas las paradojas inspiradas por una noción abstracta de la calidad, las que tienden a

extenuar las realidades físicas son expresadas sin ningún ensayo de sistematización.

(I) La grandeza extrema (tal que ella no deja) nada fuera (de ella), es el todo *(yi*: unidad, total) más grande; la pequeñez extrema (tal que ella no conserva) nada dentro (de sí misma) es, el todo *(yi)* más pequeño. (II) (Lo que) no tiene espesor y no (puede) añadirse *(ji:* acumularse) tiene mil estadios de altura. (III) El Cielo no está más alto que la Tierra; una montaña es tan llana como un pantano. (IV) El Sol, cuando alcanza su mediodía, alcanza su poniente y cuando un ser llega a su nacimiento, llega a la muerte. (VI) El Sur se extiende sin límites, y sin embargo tiene límites. (VII) Hoy voy a Yue, no obstante, llegué ayer. (VIII) Los eslabones encadenados pueden ser separados. (IX) Conozco el centro del Mundo: está al norte de Yen (extremo norte) y al sur de Yue (extremo sur). (X) Si la afección se extiende al detalle de los seres, el Universo (palabra por palabra: el Cielo y la Tierra) no es (más) que un sólo cuerpo.[66]

"Huizi escribió lo bastante para cargar cinco carretas; pero su saber era especioso y sus palabras no tenían alcance". Tal es el juicio de Zhuangzi, quien vio muy bien el principio común de todas estas paradojas, a saber, la aplicación a todo lo concreto de una división extenuante. Se divirtió en mostrar a Huizi, el abstractor, obligado a aportar, en términos concretos, la confesión de la ineficacia de su principio; "El rey de Wei, dice Huizi que viene por sí mismo a contar su desventura a Zhuangzi, me había dado las semillas de una gruesa calabaza. Las he sembrado y han crecido dando frutos tan gruesos que podrían contener cincuenta fanegas. He hecho (cortándolas por en medio) pilas para mi aseo. Eran tan pesadas que apenas si podía levantarlas. Las he dividido (de nuevo) para hacer vasos para beber. Los (pedazos de) corteza seca eran aún demasiado grandes, y además, inestables, no conservaban el líquido: no eran más

que objetos inútiles y grandes. Como no me servían para nada, los he cortado en pedazos".[67]

Los chinos no han concedido gran favor al realismo abstracto de Huizi, ni al de sus continuadores o sus rivales. El más conocido de todos es Gongsun Long, que vivió igualmente en Wei, a fines del siglo IV. Tuvo por principal discípulo, de creer al *Liezi*, al príncipe Meu de Zhongshan.[68] Gongsun Long sobresalía en "disfrazar los deseos humanos y en transformar las intenciones. Era capaz de triunfar siempre en la discusión; pero sin llegar a convencer profundamente".[69] Parece que abusó de la distinción de los aspectos independientes, empleándola en demostraciones por el absurdo con ocasión de temas paradójicos: "un perro blanco es negro", "un caballo blanco no es un caballo", pues un perro negro y un perro blanco, como los dos son perros, un perro blanco equivale a un perro negro, y si es blanco, un caballo no podrá ser considerado como un caballo más que si se consiente en confundirle con un caballo negro o uno bayo, hasta el punto de que ningún caballo blanco, negro o bayo es un caballo. Estos juegos dialécticos tendían a prohibir toda calificación, haciendo equivalentes todas las calificaciones, y después de haberlo utilizado demasiado rigurosamente, a negar el principio de contradicción en provecho de un relativismo absoluto. Asombraron, pero cansaron a los contemporáneos. Solamente algunos iniciados, como el príncipe de Zhongshan, aspiraban a reconocerles un sentido profundo. "Un caballo blanco no es un caballo, (indica) la distinción *(li)* del objeto (o más bien del emblema de un objeto: *xing)* y de la calificación"; "Quien (tiene) deseos no tiene (un) corazón (sede del deseo), significa: (solo) la ausencia de deseos permite la unificación del corazón";[70] "Quien (tiene) dedos no llega (a tocar), quiere decir: no precisaría nada tener dedos

para llegar (a tocar) enteramente"; " (El tema:) un cabello sostiene treinta mil libros (sirve para ilustrar la idea de) *che* (fuerza, influencia condiciones)"[71] y "(el tema): una sombra no puede moverse (o 'la sombra de un pájaro que vuela no puede menearse'), (la idea de) cambio *(gai:* cambio y no movimiento)".[72]

El príncipe de Zhongshan admiraba también la paradoja de la flecha; pero no la comentó. Es, sin embargo (desde diversos puntos de vista), la paradoja más interesante de Gongsun Long, y aquella cuya interpretación es menos incierta. Se poseen dos variantes pintorescas. El tema de la flecha sigue al tema de la sombra inmóvil, y se anuncia así: "Cualquiera que sea la velocidad de la punta de la flecha y de la flecha *(zu che)*,[73] hay tiempo (para ellas) de no desplazarse en absoluto y de no permanecer nunca en su sitio".[74] He aquí como Gongsun Long ilustraba este enigma. Un día le dijo a Kong Zhuan: "Un maestro arquero tiene el poder de hacer tocar por la punta de una segunda flecha la cola de la flecha tirada precedentemente; disparadas en fila y reuniéndose una con otra, todas sus flechas se suceden, tocándose puntas y colas sin interrupción, por lo que, de la primera a la última, ellas unen continuamente el blanco a la cuerda del arco y parecen no formar más que una". Kong Zhuan permanecía atónito… "No hay por qué asombrarse", prosiguió Gongsun Long. "Un aprendiz de Pengmong (patrón de los arqueros), que se llamaba Hongchao, se enfadó un día con su mujer y quiso asustarla; empuñó el Arco Grito-de-Cuervo y la Flecha Xi-wei y le apuntó a los ojos: la flecha rozó las pupilas sin que los ojos guiñasen y cayó a tierra sin levantar polvo".[75] Lanzada con fuerza y maestría, la flecha, velocidad pura, se movió, y se paró, velocidad abolida, sin producir jamás ningún efecto. Entre lo absoluto de velocidad y la nada de velocidad que se suceden, la

diferencia es total, pero es nula –porque cuando termina su carrera sin caer, mover, ni hacer mover, la flecha está todavía en vuelo– y está inmóvil cuando pasa tan rápida que, como si ella no pasara ni se moviera, no hace tampoco moverse nada. Por otra parte, la inmovilidad perfecta y la extrema movilidad se confunden absolutamente: la cadena de flechas que va del arco al blanco es a la vez móvil e inmóvil –inmóvil, puesto que aun desplazándose todavía, nada se ha movido, continuando la cola en la cuerda cuando la punta llega al blanco–, móvil, puesto que todo se desplaza, no moviéndose nada, estando la punta al cabo de la carrera cuando la cola recibe de la cuerda su velocidad entera.

El interés de este tema paradójico consiste en lo que encierra, no solamente sobre la divisibilidad indefinida del tiempo y del espacio, sino también, al mismo tiempo, sobre la noción de fuerza eficaz *(shi)* y de cambio *(gai).* Por esto mismo debe haber sido relacionado con ciertos temas gratos a los daoístas. La espada más potente –la que todo lo hiende sin que la sangre la manche jamás— permite cortar, sin gran esfuerzo, tres veces, y del cuello hasta la cintura, a un enemigo; pero el paso de la espada no ha separado nada; el cuerpo hendido permanece intacto.[76] La paradoja de la flecha se relaciona también con un importante tema mítico: la cadena de flechas del maestro arquero es el equivalente de la flecha real que establece el contacto entre el rey y el cielo –contacto continuo, como el de la cuerda y el blanco; pero no en sentido único: la flecha partida del tirador vuelve a él, y hay circuito e inmovilidad (lo mismo que hay comunión, pero no contacto).[77] En el fondo de las paradojas inspiradas por la idea de que todo es cambio, si bien el cambio (así como, por consiguiente, el movimiento) es imposible, aparece un realismo mágico, al cual se une directamente el realista abstracto de los dialécticos.

Sólo los daoístas parecen haber sacado algún fruto de los análisis que su verbo dialéctico inspiró a los sofistas. Ellos utilizaron de mil maneras la fórmula: "Una regla de un pie de largo que se disminuye en una mitad cada día, (incluso) al cabo de diez mil generaciones, no estará de ningún modo agotada".[78] Sin duda, de estos dialécticos proviene la afición de muchos escritores chinos, en particular de Wang Chong por el sorites. Sin embargo, los mismos daoístas no sienten más que menosprecio por los sofistas. Les reprochan su tiesura, les tachan de celosos, los acusan de haber vivido sin amigos, separados de toda escuela, satisfechos cuando hallaban ocasión de perorar, no pensando, sin interesarse por las ideas o las cosas, más que en decir la última palabra, felices si sus interlocutores permanecían "boquiabiertos, con la lengua pegada al paladar".[79] A lo sumo, conceden a Huizi un talento de músico y el encanto de la elocuencia.[80] Tal vez sea verdad que los sofistas pensaban, sobre todo, en deslumbrar y en sorprender la aquiescencia. Por lo contrario, fue un arte de la persuasión el que parecen haber querido crear y poner en fórmulas los últimos discípulos de Mozi.[81]

Resulta muy díficil decir si, como se ha sostenido, estos retóricos han concebido claramente el principio de causalidad y el principio de contradicción; los aforismos, en los que se quiere encontrar estos principios, parecen, leídos en el texto chino, de una extremada imprecision.[82] Si hubiera que admitir que han sido concebidos y formulados con algún rigor, ¿cómo llegar a explicar el hecho de que hayan podido pasar inadvertidos y no hayan tenido la menor fortuna? Asimismo, si fuese verdad que los lógicos tuvieron ya la idea de oponer la deducción *(xiao)* a la inducción *(tui),* sería muy curioso que ellos mismos se limitaran a argumentar con ayuda de ejemplos, a explicar con un gran refuerzo de analogías. Era ya bueno advertir

que eran necesarias reglas prácticas para aprender no a proceder por razonamientos formales, sino a argumentar de buena fe cuando se ilustra con ayuda de ejemplos *(xiao)* y se amplifica utilizando la analogía *(tui):* esto es, sin duda, el sentido de los términos técnicos que han hecho pensar en la inducción y la deducción.[83] Forke no parece haberse equivocado al afirmar que los discípulos de Mozi han querido hacer obra práctica.

No hay que ver en ellos teóricos del razonamiento: sólo les interesa el arte de conducir victoriosamente una discusión.[84] Sólo se han preocupado de recetas oratorias. Sin embargo, no sería equitativo dejar de insistir en la dificultad de sus esfuerzos y no senañar su alcance teórico. El chino no señala el tiempo, el número ni el género; esto permitía formular graciosamente ciertas paradojas, pero hacía difícil todo análisis de las nociones. El chino no distingue el verbo, el nombre, el adjetivo, el adverbio…: en estas condiciones, es maravilloso que se tuviera la idea de analizar las relaciones de los términos aproximados por el discurso, y poco sorprendente que no se haya llevado muy lejos el análisis.[85] Las discusiones sobre lo blanco y lo sólido, el caballo y lo blanco, la calificación *(ming)* y el objeto *(che)* o su símbolo *(xing)*, sorprenden por su carácter inesperado y su mérito revolucionario. Tendían a arruinar un sistema venerable de clasificaciones y de correspondencias. Los dialécticos minaban la etiqueta en su base. Así, hicieron escándalo para conseguir resultados mediocres. Ni siquiera se impusieron a los partidarios de la vieja lógica indígena.

III El arte de calificar

Los chinos gustan de argumentar y se muestran hábiles en ello; sin embargo, no se preocupan de poner en forma sus razonamientos. En cambio, conceden extremada

importancia al arte de calificar *(ming)*. Así, agrupan en lo que llaman Escuela de los Nombres *(ming jia)* a todos aquellos que consideran no como simples disputadores *(bianzhe)* sino como lógicos. Los objetos de la lógica son las designaciones o las calificaciones correctas.

La tradición ve en Confucio al inventor de la lógica tradicional. Se funda en un pasaje del *Lunyu:* "Zi lu dice (a Confucio): 'El señor de Wei se propone confiaros el gobierno. ¿Qué cosa consideráis que es la primera que hay que hacer?' 'Lo esencial es hacer correctas las designaciones *(zheng ming)'*, responde el Maestro, y añade: 'Si las designaciones no son correctas, las palabras no pucden ser conformes; si las palabras no son conformes, los asuntos (de Estado) no tienen ningún éxito; si estos asuntos no tienen ningún éxito, ni los ritos ni la música florecen; si los ritos y la música no florecen, las penas y los castigos no son justos; si no son justos, el pueblo no sabe cómo proceder. De este modo, el Sabio *(junzi)*, cuando atribuye las designaciones, procede siempre de modo que las palabras puedan conformarse con ellas, y cuando las emplea hablando procede también de modo que ellas se realicen en acción. ¡Que el Sabio con sus palabras no cometa ninguna ligereza! ¡Esto basta!'"[86] Esta anécdota permite informar sobre las relaciones de Confucio y la casa de Wei. Tomada como tal, no vale más ni menos que todas las informaciones dadas por el *Lunyu* sobre el Maestro. Nada autoriza a decir que Confucio conoció y profesó, o no, la teoría de las designaciones correctas. Pero Confucio importa poco aquí. Lo que importa es comprobar que la teoría se presenta en un principio, bajo el aspecto de una doctrina moral y política. *El buen orden depende enteramente de la corrección del lenguaje.* Inventada o no, la anécdota tiene el mérito de ilustrar este principio. Tiene, además, el de hacer aparecer el fundamento.

No sin motivo, efectivarnente, pone en juego la anécdota al príncipe de Wei. El duque Ling (534-493), con el que Confucio mantuvo relaciones, fue un marido complaciente y un padre desnaturalizado. Su mujer, la princesa Nanzi, era incestuosa. Su hijo mayor fue un rebelde: huyó de Wei después de haber tramado un complot para matar a Nanzi.[87] También se ve en las palabras de Confucio una alusión a estos desórdenes. "Habiéndole tomado odio Nanzi al hijo heredero, el hijo y el padre cambiaron *(yi)* sus denominaciones *(ming)*".[88] Así se expresa Sima Qian, quien dice, además: "Confucio ha dicho: 'Lo esencial es hacer las designaciones correctas'". En Wei, los puestos *(kiu)* no estaban de acuerdo (con las designaciones correctas).[89] La doctrina confuciana afirma que no hay orden en el Estado más que cuando todo, en la familia principesca, está conforme con el orden. En Wei, Nanzi, la esposa, no se conducía como esposa, ni el marido en marido, ni el padre en padre, ni el hijo en hijo. Esto se expresa diciendo que nadie estaba en su sitio *(ju),* o sea, que padre e hijo habían trocado sus designaciones *(yi ming):* hallándose invertidas las relaciones de situación, era como si las mismas designaciones estuviesen invertidas.

Un pasaje del *Yin Jing* ilustra ideas análogas. El trigesimoséptimo hexagrama comprende, en lo alto, el trigrama que es el emblema de la hija mayor; abajo, el que simboliza a la hija menor. Las dos "hijas", como se ve, ocupan puestos en relación con su categoría. Así, este hexagrama, que ostenta el nombre de *jia ren* (la familia), evoca a una familia en la que reina el orden. La primera glosa descubre esta enseñanza: el príncipe extiende su buena influencia a todos los suyos y se muestra severo para impedir que sus mujeres y sus hijos se conduzcan mal.[90] La segunda glosa[91] añade:

> La mujer ocupa correctamente *(zheng)* su plaza *(wei:* su categoría) en el gineceo, y asimismo, el marido correctamente su lugar fuera del gineceo. Cuando el marido y la mujer se conducen correctamente (en sus puestos respectivos), hay un reparto enteramente equitativo *(yi)* (de todas las cosas) del Cielo y de la Tierra… ¡(Que un) padre (merezca el nombre de) padre!, ¡un hijo (el nombre de) hijo!, ¡un hermano mayor (el nombre de) hermano mayor!, ¡un menor (el nombre de) menor!, ¡un marido (el nombre de) marido!, ¡una esposa (el nombre de) esposa! El orden *(dao)* de la familia será correcto *(zheng)*. ¡(Haced) correcta *(zheng)* a la familia y la Tierra de los hombres (gozará de un orden) estable!

En este pasaje, resalta la equivalencia de las expresiones: *zheng wei* (puestos, posiciones correctas) y *zheng ming* (designaciones, apelaciones correctas).

Dos adagios del derecho consuetudinario hacen comprender el alcance de esta equivalencia. "Las apelaciones *(ming)* son el gran principio de orden de las relaciones humanas". "Cuando (en la familia) las apelaciones *(ming)* son manifiestas, las reglas de la separación de los sexos son respetadas".[92] Estos adagios son empleados para justificar una regla de la moral sexual cuya importancia es extremada en la organización de la familia: cuñados y cuñadas no pueden llevar el duelo unos por otros, y entre ellos no puede haber la menor conversación: no podrían, puesto que pertenecen a una misma generación, y la cuñada mayor, por ejemplo, no podría ser clasificada de "madre", llamarse de otra manera que con los nombres de "mujer" y "marido", lo que no sería menos grave que establecer entre ellos relaciones maritales. Las designaciones rigen las costumbres porque las apelaciones suscitan lo real: es, por lo tanto, necesario que correspondan exactamente a las distinciones de sexo y de generaciones, de atribuciones y de categorías, que fundan el orden doméstico. Habría

promiscuidad si se llamase a una cuñada "mujer". Hay incesto si padre e hijos "cambian sus designaciones". Cuando un padre desposeía al hijo de su novia, dejaba de ser un padre y descendía al grado de sus propios hijos. Se producía lo inverso cuando un hijo desposaba a su madrastra.[93] Los etnógrafos chinos expresan violentamente su menosprecio por los bárbaros del norte o del sur, entre los que padre e hijos *(zi:* hijos o hijas) cohabitan o van juntos al baño. Los moralistas fulminan contra las danzas que ellos llaman modernas, en las que se mezclan no sólo hombres y mujeres, sino hasta padres e hijos (o hijas), es decir, sexos diferentes y generaciones opuestas que pierden así el estatuto que les es propio. Estos sentimientos son violentos porque son relativamente nuevos. Datan de una transformación de la organización doméstica y del reemplazamiento de la promiscuidad característica de la gran familia por la disciplina propia de la familia patriarcal.[94] Se ve que, histórica o no, la anécdota en que se nos muestra a Confucio expresando la regla de las designaciones correctas con ocasión de los desórdenes domésticos de la casa principesca de Wei, tiene el mérito de expresar muy exactamente el valor original de esta regla.[95] Tanto como una regla de pensamiento, es una regla de acción.

Siempre ha conservado el carácter imperativo de un precepto moral. Se la formula ordinariamente (aproximadamente, como en el *Yijing)* a la manera de un breve mandamiento, repitiendo dos veces, para darle su plenitud de fuerza, una palabra que vale ya por su potencia propia. Cuando se exclama: "¡Príncipe, (sed) príncipe!, ¡vasallo, (sed) vasallo!, ¡padre, (sed) padre!, ¡hijo, (sed) hijo!..." claro está que se hace eco de las palabras para animar las realidades. Hemos visto, a propósito del lenguaje, que designar *(ming)* las cosas es darles la individualidad *(ming)* que las hace ser. Hemos visto, también, que la civilización

ha sido creada cuando los primeros sabios confirieron a todos los seres designaciones correctas.[96]

En el origen de la teoría de las denominaciones –como en el origen de las paradojas dialécticas– se halla una especie de realismo mágico.

Mientras que los dialécticos se complacían en abstraer y en trastornar las ideas recibidas, los lógicos se esforzaban en conservar en los emblemas su valor concreto y tradicional. Por lo menos en sus comienzos, la teoría de las denominaciones correctas está muy lejos de ser una simple teoría de "correcta predicación", como afirman los críticos chinos (cuando se expresan en inglés). Si al principio no se hubiera tratado más que de evitar las confusiones verbales y las calificaciones incorrectas, no se ve cómo, nada más que distribuyendo los nombres, se hubiera podido esperar introducir el orden entre los hombres, y por añadidura, en la naturaleza.

La doctrina de las denominaciones correctas es una doctrina del orden.

Su éxito se explica por el prestigio de que ha gozado la etiqueta. Las tradiciones chinas no falsean ciertamente los hechos cuando unen esta doctrina a las técnicas del ceremonial: esto conduce, bastante legítimamente, por lo demás, a admitir que ella ha sido profesada por Confucio. "Antiguamente, los nombres *(ming)* y las categorías *(wei)* eran diversos; también los ritos *(li,* los honores rituales) eran calculados *(shu)*[97] de manera diferente (según las categorías y los nombres). Confucio ha dicho: "Lo esencial es hacer los nombres correctos …"[98]

Mientras reinan el orden feudal y la etiqueta, el habla correcta, y, tras ella, la *corrección lógica,* son solidarias de la conducta correcta, y por consiguiente, de la corrección moral. No se discute entonces el axioma de que los comportamientos del universo dependen de la conducta principesca. Sólo hay orden, en las cosas y en

los pensamientos, cuando el jefe, para quien más que para cualquier otro la palabra es acto, no califica *(ming)* nada a la ligera y no inviste *(ming)* a nadie sin conformarse al protocolo. Todo gentilhombre *(junzi)* o todo sabio *(junzi)*, debe, como un príncipe *(jun)*, hacer esfuerzos para amoldar su conducta a su estatuto, es decir, a la categoría *(wei)* y al nombre *(ming)* con que está investido *(ming)*. *Ming* (nombre personal) sirve para designar al individuo y la parte de honor que le corresponde, su lote de vida *(ming)* y su herencia *(fen),* el conjunto de sus pertenencias, la totalidad de sus atribuciones. Es un principio ritual el que expresa que nadie debe salir de sus atribuciones *(cheu fen)*. "Cuando la etiqueta se extiende a todo, las atribuciones *(fen)* (de todos los seres) permanecen fijas *(ding)*".[99]

El orden feudal tiene un segundo principio. Príncipes y vasallos viven bajo la vigilancia de la historia.[100] Los analistas oficiales son los que, haciendo uso de reglas tradicionales, enumeran y califican sus acciones, los honran y los destituyen por la sola virtud de los términos que emplean para designarlos y juzgarlos, a ellos y a sus actos.[101] La redacción histórica vale como juicio: confirma o modifica, para la eternidad, los estatutos.

Un notable pasaje del *Zhuangzi*[102] une a la noción de *daode* (eficacia primera) las de *ren* y *yi*,[103] que rigen la conducta del gentilhombre *(junzi)*. De ellas derivan el respeto a las atribuciones *(fen cheu)*, (el acuerdo de las) realidades y (de los) nombres *(xing ming),* la (buena) repartición de los cargos, la (exacta) discriminación de los hombres y de sus obras, la (justa) distribución de las aprobaciones y desaprobaciones *(che fei:* palabra por palabra: sí y no), de las recompensas y los castigos. "Cuando es claro (el principio) de las recompensas y de los castigos, los más estúpidos saben lo que se espera de ellos, los nobles y villanos guardan sus categorías *(wei)*, los buenos y los malos se portan como mejor pueden, por

cuanto no se ha dejado de *fen* (repartir) los talentos teniendo en cuenta los *ming* (nombres, dignidades), de forma que los superiores son servidos, los inferiores alimentados (el conjunto) de los seres gobernado y (cada) personalidad cultivada *(sieu chen*)… y esto es lo que se llama la Gran Paz, la perfección del gobierno".[104]

Zhuangzi (antes de pasar a su crítica) anuncia aquí las ideas que aproximan la escuela de los nombres a la escuela de las leyes, relacionándolas con las teorías atribuidas a Confucio sobre la eficacia del *ren* y del *yi*.

Otro pasaje del *Zhuangzi*[105] insiste, de modo significativo, en este último punto. Trata de la enseñanza libresca en boga en la escuela confuciana y afirmada por el *Chen ts'ieu,* que servía para explicar los *ming* y los *fen*, es decir, para enseñar a calificar y a repartir, a distribuir y a juzgar. Tal es exactamente la idea que los chinos tenían y que han conservado del *Jiezi:*[106] no ven en esta obra una simple crónica del país de Lu; admiten que Confucio reanudó la redacción de los analistas oficiales. El maestro tuvo el cuidado, pesando sus términos "más cuidadosamente aún que cuando juzgaba procesos, de rebajar lo que debía ser rebajado". Al parecer, obtuvo la aprobación de Zi xia, juez difícil. Sin embargo, declaró que si en los futuros tiempos debía ser alabado o censurado, sería a causa del *Jiezi*.[107] Interpretadas teniendo en cuenta lo que refiere el *Zhuangzi*, estas tradiciones son instructivas. No sin fundamento ha sido llamado Confucio rey sin reino: se había arrogado el derecho de distribuir los honores y las cualidades *(ming).* Desde que hubo en China no sólo vasallos que hablaban por sus señores, sino sabios y escritores que juzgaban por su cuenta, el tema de la corrección del lenguaje adquirió un sentido nuevo. Era un axioma que reinaba la etiqueta el que los lotes de honores y de pertenencias fueran asignados por la gracia del píncipe con un nombre correcto. Un

problema iba a plantearse. ¿Con qué derecho un simple individuo podrá formular un juicio sobre otro individuo? ¿Cuáles son las fórmulas que permiten al común de los hombres calificar correctamente?

El problema de los juicios individuales y de las relaciones del yo *(wo)* y del tú *(zi),* combinadas con las del esto *(zi)* y aquello *(bei)*, ha preocupado a los dialécticos. Zhuangzi, viendo recrearse a los peces, gritó: "¡He aqí el placer de los peces!" "Si vos no sois ningún pez –le dice Huizi–, ¿cómo conocéis lo que hace el placer de un pez?" "Vos no sois yo –replica Zhuangzi–,·¿cómo sabéis vos que no sé lo que hace el placer de un pez?" "Yo no soy vos y seguramente yo no (puedo) conoceros; pero seguramente también vos no sois un pez, y todo esto concuerda probar que vos no podéis conocer lo que hace el placer de un pez".[108] Los sofistas profesan un subjetivismo total: se consagran a arruinar las ideas recibidas. Los partidarios de Mozi tenían un ideal de uniformidad y de paz social. "Lo que es un ser, lo que se conoce, lo que se hace conocer, pueden diferir",[109] concedían; pero sentaban en principio que las denominaciones (*ming*) deben ser sustraídas a las discusiones (*bian*). Desde que no hay ninguna confusión en sus aplicaciones –es decir, cuando el lenguaje no es deliberadamente incorrecto–, las calificaciones (*ming*) corresponden al objeto *(shi)*. Si no hay confusiones de las que el yo o esto fueran responsables, las calificaciones pertenecen realmente a aquello.[110]

Tal, por lo menos, parece haber sido la opinión de Yin Wenzi. Este sabio llegaba a fundar el valor de los juicios sobre la opinión, cuyas decisiones son válidas desde que la sociedad es bastante estable para que sea posible utilizar correctamente el lenguaje.[111] Yin Wenzi parece haber sido considerado como un sectario de Mozi.

Los daoístas, no obstante, hablaban de él con alguna indulgencia: "Liberarse de las costumbres, menospreciar

los ornamentos, no ser desatento con los individuos, no obstinarse nunca contra la multitud, desear la tranquilidad del Imperio con el fin de que los hombres puedan vivir hasta el fin su lote de vida (*ming*), darse por satisfecho desde que los otros y uno mismo tienen con que subsistir… tal fue la regla seguida por… Yin Wenzi… En sus relaciones con los demás, cualesquiera que fuesen las diferencias, daba pruebas de amenidad; aguantaba las injurias sin sentirse ultrajado; en plena contienda, trataba de prestar socorro, de prevenir las agresiones, de impedir las batallas. Dio la vuelta al Imperio, corrigiendo a los grandes y adoctrinando a los pequeños; nadie en el mundo quiso acogerlo: no se enfadó jamás, y perseveró".[112] ¿Yin Wenzi fue, como Mozi, un predicador de paz? Fue un ecléctico, influenciado por el daoísmo así como por los legistas? Es muy difícil contestar. De él no sabemos nada más sino que vivió, sin duda, a fines del siglo IV y (tal vez) que permaneció en Qi en tiempos del rey Siuan (313-321). Su obra, perdida en varias ocasiones y reconstituida con ayuda de citas (particularmente, hacia el siglo XI de nuestra era), nos ha llegado en forma de un opúsculo incoherente. Está lejos de ser seguro que todos estos elementos sean auténticos; resultan contradicciones graves: el estilo no presenta ninguna unidad y no hay medio de determinar, en los términos más importantes, si son siempre empleados con el mismo valor técnico. Se corre particularmente el riesgo de traicionar al autor si, tomándole por un puro lógico, se traducen por "especificidad" o "especificidad de los nombres" las expresiones *fen* y *ming fen*.[113] Del conjunto del texto, tornado tal como nos ha llegado, parece resultar que el sentimiento dominante del redactor es el horror a la confusión y a la indistinción, por cuanto son dos fuentes de disputas.

Un primer remedio a la confusión es de orden lógico o más bien, lingüístico: las acepciones deben ser definidas

y "esto" distinguido de "aquello".[114] Pero hay motivos, por otra parte, para distinguir, entre los juicios que atribuyen a los objetos, propiedades *(fen)* de una aplicación indefinida y que deben tener un fundamento en aquello, y los juicios dependiendo enteramente del yo, que implican preferencias y aversiones.[115] Para obtener la paz social, es preciso que a una disciplina del lenguaje que permita denominaciones *(ming)* correctas y asegure la objetividad de las predicaciones, se añada una disciplina de las costumbres que garantice, con estimaciones justas, una distribución de los honores *(ming)* y de las suertes *(fen)* que tenga la virtud de impedir toda usurpación.[116]

Precisa que las calificaciones *(ming)* honorables y peyorativas sean distribuidas eficazmente entre los buenos y los malos –constituyendo los juicios de apreciación un arte cuyo objeto es precisamente evitar discusiones y disputas–.[117] Hay, pues, una política de los nombres *(ming)* que los utiliza a título de recompensas o de castigos con el fin de fijar las condiciones *(fen)*, para que el comerciante, el artesano, el agricultor, el noble no puedan abandonar su estado, "limitándoles su nombe", y que "los inferiores no puedan ejercer su ambición", contentándose cada uno con su puesto, bueno o malo.[118] Yin Weni pide que se condene a muerte a los sofistas, a los que su saber no les impide serviles (ya que la elocuencia sirve para corromper, halagar y engañar), y todos aquellos que, "entre los hombres viles son héroes" capaces (en razón de sus talentos personales y de "sus peligrosos conocimientos"), "de embellecer la injusticia y turbar a la multitud".[119] En efecto, los "nombres (que) sirven para (atribuir) correctamente las categorías" pueden servir (incorrectamente utilizados) para favorecer la ambición y la usurpación: el poder para calificar y honrar con ayuda de los nombres debe, pues, continuar siendo una *prerrogativa principesca:*[120] pero con

dos reservas. El príncipe está obligado a ser bienhechor y debe, conservando la fijeza *(ding)* en las condiciones *(fen)*, impedir que aquellos que son inteligentes y fuertes se muestren arrogantes, debiendo también evitar que dejen de utilizarse correctamente los talentos que son el lote *(fen)* de los individuos.[121] El príncipe, por otra parte, aunque debe continuar siendo la fuente única de las liberalidades, no tiene derecho a tener favoritos y a proceder con arreglo a los dictados de su corazón.[122] Es preciso, pues, que evite gobernar sirviéndose de los hombres. Conviene que no gobierne más que por medio de los nombres (es decir, repartiendo imparcialmente las categorías, los honores, las atribuciones) y de las leyes (es decir, "sometiendo a los seres de todas las condiciones" a decisiones "uniformes").[123]

La originalidad de Yin Wenzi parece resumirse en el esfuerzo que intentó para distinguir las estimaciones de las simples calificaciones. No obstante, incluso para él definir o calificar, estimar o jerarquizar son artes solidarias, su práctica sólo es posible cuando la sociedad es bastante estable para que las opiniones sean uniformes. De este modo, el ideal del lógico es la estabilidad social y la conciliación de los conflictos bajo la dominación de la ley. Ya no es la etiqueta la que da autoridad al juicio; no es tal vez el individuo; debe ser el acuerdo de los individuos: este depende de la imparcialidad del príncipe. La autoridad lógica pertenece al príncipe mientras sea la fuente de toda paz y de toda estabilidad. El arte de calificar se confunde con el arte de legislar. Con razón, sin duda, fue Yin Wenzi, como lógico, clasificado entre los mantenedores de la escuela de las leyes. Para estos últimos, como para él, las designaciones *(ming)*, como las atribuciones, las categorías y las herencias, no dependen de los estatutos consuetudinarios; estos no pueden dotarles de estabilidad

ni de universalidad, ni aun de flexibilidad y eficacia: pero todo esto puede venirle de la autoridad del príncipe, autor de la ley y apreciador soberano de los datos circunstanciales *(shi)*.

Tal es la doctrina que tenía que triunfar con Shi Huangdi. El gran emperador uniformó la escritura, publicó un diccionario oficial y escribió en sus estelas: "Yo he aportado el orden a la multitud de los seres y sometido a prueba los actos y las realidades: cada cosa tiene el nombre que le conviene.[124]

IV. El arte de legislar

Se agrupa bajo la rúbrica: Escuela de las Leyes *(fa jia)* a escritores que se han ocupado, sobre todo, de administración, y que tuvieron como ideal ser los hombres del príncipe.[125] Se distinguen de los políticos. Éstos se preocupaban ante todo de hacer triunfar las combinaciones diplomáticas. Los legistas se interesaban por lo contrario, por las fórmulas de las que los Estados pueden sacar su fuerza interior. Organización del territorio y del ejército, economía y finanzas, prosperidad y disciplina sociales, tales son sus temas favoritos. Mientras que los sofistas, enemigos de todo el sistema de las tradiciones, parecen haber sido los mejores auxiliares de los políticos o de los diplomáticos, los administradores o los legistas se han apoyado en los lógicos *(ming jia),* dominados por la idea de un orden estable. Los primeros pensaban en aprovecharse de los trastornos del mundo feudal para impulsar a sus señores a la hegemonía; los segundos, deseando justificar prácticas administrativas completamente nuevas, fueron llevados a imaginar una idea nueva: la de la soberanía del príncipe y de la ley. Tenían que administrar territorios tan pronto conquistados por la diplomacia y por la guerra, y a veces arrancados a los bárbaros, como recuperados, gra-

cias a las iniciativas principescas, sobre la misma naturaleza. En este caso, no estaban ligados por las tradiciones, sujetos por los estatutos consuetudinarios. Las órdenes del conquistador hacían la ley. Los administradores quisieron que estas órdenes fuesen también la ley en el viejo dominio de su señor, y que toda costumbre o todo estatuto careciese de valor ante la voluntad del príncipe.[126] Es posible que sus ideas hayan tornado un giro más teórico después de haber servido de tema a los debates académicos de la puerta Tsi en Lin-tsö. De ningún modo se formaron en la ociosidad de estas charlas,[127] sino directamente, en las tareas administrativas. Tienen por lazo orgánico un sentimiento que proclama su origen y su valor técnicos. Lo que justificaba el imperio de la etiqueta es la eficacia que se le atribuía. Lo que autoriza a declarar la ley soberana es el rendimiento efectivo *(kong yong)* de la práctica administrativa cuando ella se apoya en las leyes.

No hay ningún medio de indicar el progreso histórico de las ideas en el campo de los legistas. Conocemos bastante bien la vida del último de ellos, Fei de Han, llamado Hanzi o Han Feizi. Pertenecía, según se cuenta, a la casa principesca de Han, y fue, tal vez, discípulo de Xunzi. Sirvió a los príncipes de Han, y después, a los de Qin. El futuro Shi Huangdi sintió admiración por él; después le metió en la cárcel, con permiso para que se suicidara, por cuanto el ministro Li Si, que había sido condiscípulo suyo, se dice, lo calumnió por envidia.[128] Han Fei Zi murió hacia el 233, y dejó una obra en 53 capítulos. El *Han Feizi* sigue teniendo 53 capítulos, pero varios, después de haberse extraviado, han sido reconstituidos; la crítica no ha conseguido todavía separar las partes falsas de las otras; en el texto mal establecido, a veces incomprensible, hormiguean las interpolaciones.[129] Otra obra, el *Shangzi,* o *Shang jun shu* (*Libro del Señor*

de Shang), es un ensamblaje, hecho en fecha desconocida (tal vez entre los siglos III y VI de nuestra era), de fragmentos, algunos de los cuales se remontan, tal vez, al siglo III a. de C.[130] Es la obra supuesta de Weiyang (o de Yang de Wei), ministro del duque Hiao (361336) de Zing. Se le concede el honor de haber publicado los decretos revolucionarios (359) que abrogaron en Qin el régimen feudal; nombrado señor de Chang (340) después de un triunfo militar, fue descuartizado a la muerte de su señor: había cometido el error de obligar al príncipe heredero a respetar las leyes.[131] El más antiguo patrón de los legistas, Guangzi, sólo es conocido por las leyendas.[132] No subsiste nada auténtico de algunas obras redactadas, sin duda, como el *Guangzi*, hacia el siglo III, y puestas también bajo el nombre de héroes antiguos del derecho, como Deng Si, ministro de Zheng, que fue (dicen algunos) condenado a muerte (501) por su rival Zichan,, otro legista, a quien el *Zuo zhuan* pone frecuentemente en escena.[133] Zichan, cuya muerte, al parecer, hizo llorar a las gentes de Zheng y al mismo Confucio, y a quien la historia ensalza por su amor al prójimo y por su benevolencia, había sido intimado en un principio por sus intentos de luchar contra las asociaciones privadas.[134] Al crimen de intentar el acrecentamiento de la fuerza del Estado, los legistas añadían otra maldad. Estos servidores indiscretos del príncipe exigían que se trabajase y que los graneros estuviesen llenos, de modo que bastaran para las necesidades de los ejércitos y de los tiempos de hambre. Sin duda exigían mucho de los campesinos. No obstante, cuando sus compatriotas nos aseguran que el "pueblo *(min)*" los detestaba, hay que pensar en que esta palabra *(min)* significa "las grandes familias" y designa, no a la plebe (*shu ren*), sino a aquellos que se consideraban como los pares del señor. En tiempos de los Reinos Combatientes,

ciertos países chinos conocieron un régimen análogo al régimen de las tiranías. El príncipe combate a la nobleza y la rutina feudales. Itenta aumentar las rentas y el poderío militar del Estado, dando la tierra a los campesinos. A estos dos principios de administración tiránica, se unen la teoría del "rendimiento" y la práctica de la publicación de las leyes. Ésta ha servido de punto de partida para las reflexiones de los administradores, y aquélla, de fundamento a la doctrina de los legistas sobre la soberanía del príncipe y de la ley.

A falta de hechos históricos que puedan informar sobre la evolución de las ideas, de las que el *Han Feizi* señala el término, el *Zuo zhuan* refiere dos anécdotas que su simetría hace dignas de interés. Después de haber (542?) distribuido tierras a diferentes nobles para conciliarse un partido entre ellos, Zichan,, ministro de Zheng, instaura una jerarquía nueva, en la que cada categoría se distingue por el vestido; después, procede a un reparto de las tierras y establece entre los vecinos un lazo de compañerismo militar *(wu).* Algunos grandes le ayudan; los demás, son "derribados". Después de algunos alborotos y hasta de algunas canciones satíricas, todo se apacigua. Cinco años más tarde, Zichan, fija las contribuciones territoriales; se le trata de escorpión: exigía demásiado para el Estado. Dos años después (535?), hace fundir las calderas para inscribir las leyes penales *(xing bi):* un sabio le amenaza al punto con los fuegos celestes, y efectivamente, en Zheng estalla un incendio. El sabio recordaba que los antiguos soberanos se contentaban con instituir penas (*xing*) y castigos de modo que se llenaran de terror los malvados; no dictaban leyes penales (*xing bi*) por temor a desarrollar el espíritu procesal *(zheng xin).* "Cuando las gentes saben que hay una ley (*bi*) (penal), los grandes ya no son para ellas sacrosantos (*ji*). El espíritu procesal se despierta, y

se apela al texto escrito *(shu)* con la esperanza de que los argumentos podrán imponerse… ¿Para qué podrán servir vuestras leyes *(bi)?* Una vez que las gentes conocen sobre qué han de fundar su espíritu procesal, menosprecian los ritos. Se apoyarán en vuestros textos escritos: a propósito de puntas de aguja, desarrollarán hasta el fin su espíritu procesal. ¡Desórdenes y procesos irán multiplicándose y creciendo! Los presentes para ganarse los jueces tendrán amplio curso”.[135] En 512 (?), después de un éxito militar, fueron grabadas en Jin leyes penales *(xing)* sobre calderas de hierro. Estas calderas debían ser consideradas como una propiedad común a todos, por cuanto cada cual tuvo que aportar su parte alícuota de hierro. Un sabio manifiesta su desaprobación. Se dice que fue el mismo Confucio: “¡Las gentes se aferrarán a estas calderas! ¿Es que continuarán honrando a los nobles?” Confucio, informe precioso, habría añadido que el pueblo continuaría respetando a los nobles si se conservaban en Jin las reglas protocolarias *(tu)* y los modelos de conducta *(fa)* prescritos por los antiguos príncipes; pero no si se ponían en vigor las leyes penales promulgadas antiguamente·(6207?) en el curso de un desfile militar en el que la categoría y las funciones habían sido revisadas.[136]

Estas anécdotas, cualquiera que sea su valor histórico, hacen aparecer dos hechos importantes. 1° En China (como en otros países, por la misma época y por razones análogas), la aristocracia se dividió en dos partes: ciertos nobles se dedicaron a salvar los privilegios feudales y otros favorecieron el advenimiento de las tiranías. 2° Uno de los fundamentos del prestigio de los jefes feudales y de los nobles residía en su autoridad discrecional en materia de diferencias o litigios surgidos entre sus vasallos. Su gloria consistía no tanto en juzgar con arreglo a las costumbres rituales, de las que sólo ellos conocían los secretos, como

en hacer de modo que ninguna diferencia fuese jamás evocada en justicia. Los castigos *(xing)* eran instituidos no para ser aplicados, sino para infundir miedo; los modelos de conducta *(fa)* eran propuestos a título edificante: pero no imperativo. Las prescripciones *(xing* o *fa)* sólo eran estimadas por su eficacia simbólica *(xiang):* los moralistas decían (y dicen aún)[137] que ellas tenían la virtud de prevenir, corrigiendo las malas inclinaciones. Hay que entender por esto que toda diferencia se arreglaba con un procedirniento de conciliación. El jefe conciliaba y reconciliaba, o mejor aún, el temor al jefe (sin contar el precio del procedimiento judicial realizado con ayuda de presentes rituales, *li)* invitaba a los pleiteantes a arreglar entre ellos sus querellas.[138] Las disposiciones penales no tenían nunca que ser aplicadas; ningún crimen se hacía manifiesto, y por esto, no había crimenes. Y todo ello hacía brillar la virtud ordenadora del jefe.[139] Sólo en un caso triunfaba el espíritu de disciplina y de mando: era cuando se reunían las milicias feudales. En ocasión de las guerras y de los triunfos, los jefes se desembarazaban de los indóciles.[140] Es un hecho significativo que todas "las amonestaciones en las que se advierte la existencia de códigos antiguos sean expresiones lanzadas en el curso de desfiles militares.[141]

Cuando se constituye el régimen de las tiranías, los potentados menosprecian y temen a la milicia feudal, peligrosa para ellos, sin fuerza contra el enemigo. Inventan el sistema de la nación armada y siempre bajo las armas. Si dan a los campesinos la tierra es en virtud del principio: quien tiene la tierra debe el servicio. Así, las distribuciones de tierras van acompañadas del establecimiento de un régimen de compañerismo militar (*wu*) entre los campesinos. La disciplina de los campos debe entonces imponerse en todo el curso de la vida social. Las advertencias promulgadas con ocasión de los desfiles militares

proporcionan, como el *Zuo zhuan* afirma para Jin, el fondo de las nuevas leyes, concebidas, desde entonces, no ya como exhortaciones, sino como prescripciones destinadas a ser efectivas. Inscribir una ley en una caldera es advertir al culpable que será hervido;[142] es decir, que la ley le será aplicada. Es también publicar la ley limitar con ello el poder discrecional del jefe y confesar, por añadidura, que la virtud del jefe no basta para impedir el crimen. Es, pues, renunciar a fundar la autoridad sobre el prestigio que alimenta la etiqueta. Es fundarla en el poder que confiere el mando militar. Cuando Weiyang hizo adoptar por Qin el principio de la publicidad de las leyes, esperó para dictar su código, hasta haber obtenido por las armas un éxito decisivo. Entonces, construyó los pilares ji. Sobre estos monumentos triunfales se fijaban las nuevas leyes.[143]

Hasta el momento en que los legistas, creando una justicia de Estado, arrebataron a los nobles no sólo los privilegios sino el prestigio que les concedía su papel de árbitros, las palabras *xing* (leyes penales) y *fa* (ley) tuvieron la significación de modelos o de "moldes", de recetas operatorias, o si se quiere, de preceptos semimorales, semitécnicos. En estos términos no estaban implicadas ni la idea de obligación ni la de coacción.[144]

Los legistas trataron de introducir en la idea de *fa* (ley) la noción de fuerza imperativa. Para ellos, el magistrado no es un conciliador que sólo se preocupa de la paz. Debe aplicar la ley a sus administrados; debe publicarla; está obligado a proclamar el derecho. La publicación de la ley es lo que le confiere su carácter obligatorio. Los primeros códigos, grabados sobre calderas, conservan aún algo de las *palladia* dinásticas. Todo cambia cuando las leyes son grabadas sobre fichas, innovación atribuida a Deng Si de Zheng (en 500?).[145] Han Feizi escribió: "Las leyes deben ser reunidas y fijadas en forma de cuadros; las fichas deben

estar expuestas en buen orden en (todas) las oficinas administrativas; deben ser hechas públicas en el conjunto del pueblo". "Hay ley cuando los decretos y ordenanzas han sido fijados en (todas) las oficinas administrativas y cuando los castigos y las penas parecen inevitables a todos los espíritus. Las recompensas van unidas a la respetuosa observancia de las leyes, y las penas, a su violación".[146]

El alcance de estas dos definiciones es tanto más grande cuanto son dadas en pasajes en que el autor opone *fa* y *chu*, dos términos que significaron indistintamente "recetas, maneras de hacer". *Fa* toma un sentido imperativo y significa ley desde que se aplica a los reglamentos hechos públicos, mientras que *chu* conserva su valor de receta porque (*chu* o) recetas deben permanecer secretas. Han Feizi considera que las leyes *(fa)* deben regir inexorablemente la práctica administrativa. Las tareas ministeriales se resumen en la aplicación estricta de las disposiciones legales. Los administradores sólo son los instrumentos de la ley: no pueden enmendarla. Los administrados no son más que los sujetos de la ley: están obligados a una disciplina sin desfallecimientos. La ley publicada impera por el concurso obligatorio de todos. Toda infracción debe ser denunciada, toda acción conforme señalada. Nadie puede encubrir el acto justo ni el acto equivocado. Nadie puede sustraerse o sustraer a otro al castigo o a la recompensa. La iniciativa y la interpretación no pueden ser toleradas. Cometió un error este ministro de Chu que condenó como un mal hijo a un hombre que denunció el robo de un cordero cometido por su padre. Y más culpable aún fue Confucio al alabar a un reincidente a la deserción, con el pretexto de que tenía un padre viejo que cuidar.[147] No hay conflictos por deberes: puesto que la ley es pública, todos están obligados a hacerla cumplir, so pena de arruinar el principio del orden. Serían

peligrosos los administradores o los súbditos demasiado instruidos y dispuestos a discutir fuera de la ley escrita. "En el país de un príncipe sabio, no hay libros: sólo la ley es enseñada; no hay sentencias de los antiguos reyes: sólo los funcionarios (que proclaman el derecho) hacen autoridad".[148] Ninguna discusión es posible, puesto que las disposiciones legales *(ming)* definen la acepción de las palabras *(ming:* vocablos o grafías). El orden reina y es correcto, por ser anónimo e imparcial: "Cuando los superiores y los inferiores no interfieren nada, los nombres son correctos", decía Yin Wenzi,[149] y en las categorías no hay ninguna confusión. El príncipe –como el jefe feudal, pero por vías muy distintas– es un creador de jerarquía. Sólo que es una jerarquía militar que nace de su poder de mando. Ella resulta de sanciones enteramente automáticas. El gobierno tiene "dos puños", el *xing* y el *de:* el poder de aplicar las sanciones negativas *(xing)* y positivas *(de).* De este *imperium* de doble aspecto, el príncipe no delega nada. No son nunca los administradores los que, por sí mismos, ni el señor, privadamente, promueven o degradan; es la ley. El príncipe no sabría intervenir en los asuntos administrativos donde sólo reina la ley publicada. Inversamente, ningún súbdito ni ningún ministro sabrían intervenir en los asuntos del príncipe.[150] La alta dirección del Estado no depende más que de él. De él solo depende la política; a él solo pertenecen privadamente las recetas o fórmulas *(chu)* que gracias a las *quan* (combinaciones diplomáticas que obtienen de cada ocasión el peso *(quan)* que hace caer hacia sí el destino) permiten realizar las *che* (condiciones circunstanciales del éxito). "Las leyes *(fa)* son la reglas de los administradores. Las recetas *(chu)* son las riendas que empuña el señor".[151] Los legistas distinguen radicalmente la ley del arte gubernamental.[152] Las recetas intransmisibles por definición componen el poder

personal del príncipe; constituyen su eficacia íntima, su valor propio –grande si el príncipe es un santo–.

En su concepción del arte gubernamental, se revela la influencia profunda que, por intermedio de los políticos, los daoístas han ejercido sobre los legistas.[153] Esta influencia es más exterior, si no únicamente formal, en lo que concierne a su concepción de la ley. Para los ritualistas, el poder principesco, fundado en la costumbre, resulta de un prestigio no privado, sino patrimonial. Toda autoridad, para los daoístas, está constituida por el poder, estrictamente personal, que procura la santidad. Una parte de la autoridad principesca deriva de los talentos personales, conceden los legistas; pero ellos se apresuran a restringir rigurosamente el empleo de estas virtudes. De hecho, exigen del príncipe, no talento, sino imparcialidad. Ciertamente, Han Feizi compara esta imparcialidad a la del *dao* y parece entonces argumentar como daoísta. Sin embargo, hay un abismo entre la imparcialidad subjetiva y secreta del santo y la imparcialidad que se exige del pírincipe: muy objetiva y fundada en una idea militar de la disciplina, se confunde con la inexorabilidad de la ley publicada.

Los legistas llegan a separar las ideas de príncipe y de ley soberana porque trataban de definir una disciplina que conviniese a grandes Estados. Al mismo tiempo que en la de los hombres, tenían que pensar en la administración de las cosas. Los hechos económicos y la observación de estos hechos son los que rigen su concepción. La repoblación demasiado ripida de China planteaba, en su tiempo, un problema que no ha dejado de ser trágico: el de las subsistencias.

> En otros tiempos,[154] los hombres no practicaban ningún cultivo; los frutos de los árboles bastaban para alimentarles. Las mujeres no tejían: las pieles de los animales bastaban

> para los vestidos. Sin haber necesidad de trabajar, había con que subsistir.
> Los hombres eran pocos y los recursos superabundaban: el pueblo no deseaba pleitear. Ninguna necesidad de recompensas reforzadas, de castigos redoblados: el pueblo, por sí mismo, se gobernaba.
> En nuestros días, cinco hijos son pocos para un hombre; un abuelo puede contar en vida veinticinco nietos. Los hombres son muchos y los recursos escasos: hay que trabajar a la fuerza para subsistir pobremente.
> El pueblo tiene, pues, el temperamento litigioso. Incluso multiplicando las recompensas y acrecentando los castigos, no se puede escapar al desorden.
> Si hay desorden en el Estado, desde luego hay hambre, y la población se dispersa por falta de recursos… Hay recursos suficientes, y la población permanece en su puesto, cuando se ponen las leyes en práctica.[155]

Para los legistas, la ley consiste en una distribución imparcial de las penas y de las recompensas que permite aumentar la producción, y por consiguiente hacer menos temible el reparto, no de las riquezas, sino de los bienes más necesarios. Se trata de evitar que los campesinos vendan a sus hijas y que al término de sus recursos, se dediquen a vagabundear: el Estado entrevé entonces su desaparición, amenazado por las asociaciones privadas que puedan hacer la fortuna de algún aventurero. Ahora bien, en materia económica son patentes dos hechos: no se puede contar con las probabilidades excepcionales (y esperar, abandonando su arado, a que una liebre venga a prenderse en las ramas donde, una vez, quedó aprisionada una liebre),[156] ni tampoco dejar de tener en cuenta las condiciones cambiantes (y servirse, por ejemplo, para regar su campo, de una cántara después de haber sido inventada la bomba para pozar).[157] El rendimiento *(kong yong)*[158] es el primer hecho a considerar en la administración de las cosas. Se debe asimismo tomar el rendimiento por base cuando

se trata de la administración de los hombres. De aquí se desprenden varias consecuencias. Es absurdo imitar a los antiguos. La antiguedad de un procedimiento habla contra él: a tiempos diferentes, leyes diferentes. Es absurdo contar con la virtud de los sabios. Hay pocos sabios, y se tiene necesidad de soluciones cotidianas. Para salvar a un hombre que se ahoga en el centro de la China, no se envía a buscar al mejor de los nadadores de Yue (extremo sur). En vez de esperar beatíficamente a la suerte o al salvador, es preciso ocuparse de las condiciones presentes y normales, calcular lo probable que prever lo posible.

Si queréis ir lejos y llegar pronto, no esperéis a que os llegue un cochero semejante a Wang Leang, capaz de hacer correr en un día mil estadios a sus caballos. Calculad vuestras etapas teniendo en cuenta la habilidad media de los cocheros, la calidad media de los carros, y haced disponer relevos en consecuencia. Un administrador no se interesa por lo excepcional ni fía en la fortuna, sino en los cálculos *(chu:* números). Tampoco pierde su tiempo en buscar gentes de talento para que le ayuden: le basta con aplicar las leyes concebidas para la media de los casos.[159] "En los actos y las palabras, se toma por regla el rendimiento *(zhong yong).* Si después de haber aguzado una flecha, la lanzáis al azar, puede que la punta toque el plumón más fino; nadie dirá por eso que sois un maestro arquero, ese (tiro) no es (el efecto) de una regla constante. Señalad un blanco de cinco pulgadas a un maestro arquero y hacedle tirar a diez pasos, no es seguro que alcance el blanco: es esta una regla constante".[160] Por eso, en la práctica, se sirve uno de instrumentos tales como la regla y el compás, el peso y la balanza. Los comerciantes pesan con balanzas y estiman en pulgadas; no se remiten a la apreciación personal. Asimismo, si se quiere obtener un rendimiento seguro, es preciso servirse de las leyes,[161] y no de los hombres.

"La Gran Paz… es debida, no al gobierno del santo, sino al de las leyes santas".[162] Los legistas oponían obstinadamente el príncipe al sabio y la ley *(fa)* a los ritos *(li):* intentaban hacer prevalecer una concepción completamente objetiva de lo lícito. Es lícito lo que contribuye efectivamente a la paz social, asegurando un buen rendimiento medio a la actividad productora de los hombres.

*

Shi Huangdi, cuando fundó el Imperio, pensó establecer el reinado de la ley. El régimen no duró. Los chinos lo han infamado, reprochando a los legistas su dureza, su crueldad. Los legistas eran culpables, en efecto, de haber creído en la virtud única de la disciplina. Partían de una psicología limitada y de espíritu militar. Los hombres aman la vida y detestan la muerte, decía Sichan.[163] *Tai* es el principio del sistema de las sanciones automáticas y de la jerarquía militarizada que sirve para sujetar a la población entera.[164] Esta concepción es borrosa y rígida; pero había por lo menos valor para aplicarla en un país en el que las grandes plagas eran el bandidaje, el respeto concedido a todo jefe de banda, el atractivo que ejerce el vagabundaje y el rendimiento mediocre del trabajo.[165] Los legistas entablaron la lucha, a la vez, contra el espíritu de improvisación y el espíritu de rutina. Querían arruinar la idea del sabio, cuya virtud lo puede todo y al que se toma por un salvador desde que se presenta modestamente como el discípulo de los ancianos. Querían limitar el arbitrio gubernamental. Condenaron la incoherencia legislativa[166] y preconizaron las codificaciones. Defendieron el principio de que las leyes no tienen rendimiento sino con dos condiciones: si el príncipe procede de modo que su interés coincida con el conjunto de los intereses particulares,[167] y si, condenando el régimen del absolutismo, se

preocupa en poner de acuerdo la reglamentación con las circunstancias concretas. Han unido a un ideal de disciplina el sentimiento de evolución de las costumbres y de las condiciones sociales. Fueron partidarios de los juicios imparciales, las valuaciones objetivas y los argumentos concretos. Estos espíritus positivos y ya imbuidos de rigor científico no obtuvieron más que un éxito fugaz. Los sofistas no consiguieron de los chinos que aceptaran la idea de que existían los términos contradictorios. Asimismo, los legistas no consiguieron acreditar la noción de regla constante y la concepción de la ley soberana.

Capítulo II

Las fórmulas del bien público

Los políticos y los legistas son, o bien aventureros prestigiosos o bien, como Weiyang y Han Feizi, hijos de ilustre familia: más que jefes de escuela, son patronos cuyo nombre se añade a la autoridad de una doctrina. Ni Confucio ni Mozi desempeñaron un papel político. Pertenecían a esa parte de la nobleza que el régimen de las tiranías condenaba a la ruina. El consejo de los fieles se esfumaba ante el consejo secreto. No era a los miembros de la nobleza local a los que iban los favores de los potentados. Desocupados, empobrecidos, apartados de la corte, los pequeños nobles, muy frecuentemente, sirven como domésticos, intendentes o caballerizos y componen la clientela de un noble más poderoso. A veces, viven penosamente en sus tierras, y algunos son "sabios ocultos". Otras, forman en torno de alguno de ellos, que ha adquirido algún renombre, una clientela de aprendices que impulsan al maestro hacia la gloria y esperan compartir su fortuna si consigue inspirar confianza a algún príncipe: tal era, sin duda, la

esperanza de los discípulos de Confucio. Pero, también a veces, esta clientela se parecía aún más a una cofradía: tal fue el caso de los mantenedores de Mozi. A los ojos de sus fieles, Mozi y Confucio aparecen como "príncipes sin dominios, como jefes sin vasallos".[168] La calificación de "rey sin reino" será oficialmente atribuida a Confucio cuando, con los Han, haya triunfado la ortodoxia confuciana. Mozi, desde entonces, será considerado como un herético; su secta, no obstante, fue, en un principio, la más activa y la más brillante. Reclutadas en los mismos medios, las dos escuelas tenían tendencias parecidas. Mientras los grandes y sus favoritos estaban al acecho de las fórmulas que podían acrecentar el poder del estado y el rendimiento de la administración, los sectarios de Mozi y de Confucio no se preocupaban más que del bien público. En este medio de nobles malaventurados, una sutileza de matiz conservador deformó con bastante rapidez las doctrinas. Esto no prueba de ningún modo que los mismos maestros carecieran de genio y de audacia. Confucio y Mozi aparecen como innovadores traicionados por sus fieles. Mozi intentó crear una doctrina del deber social, denunciando los males del espíritu de clientela. Confucio tuvo, al parecer, la idea, más audaz aún, de hacer descansar toda la disciplina de las costumbres en un sentimiento acrisolado del humanismo.

I. Confucionismo humanista

Con frecuencia, se ha comparado a Confucio con Sócrates. Su gloria, menos inmediata, no ha sido menos duradera. Su prestigio ante sus discípulos fue también grande. Pero si hay, tal vez, alguna analogía en el espíritu de las enseñanzas dadas por estos dos sabios, en lo que respecta a su rendimiento no es posible ninguna comparación. Los chinos han reconocido en Confucio a un "maestro

para diez mil generaciones", solamente después de haberlo hecho el patrón de una moral conformista. Ven en él el ejemplar más perfecto de la sabiduría nacional: nadie le atribuye el mérito de un pensamiento original. No resta sobre Confucio ningún testimonio fiel. Esto no es suficiente razón para concordar con la ortodoxia que proclama al maestro el más grande de los letrados ortodoxos. Pero constituye una tentativa muy aventurada tratar de decir lo que realmente fue.

Nada cierto sabemos sobre la vida de Confucio, sino que enseñó a comienzos del siglo V en una barriada de Chantong, tal vez en la capital del estado de Lu. Fue enterrado un poco al norte de esta ciudad, y en torno de su sepultura se formó el pueblo *(geng li)*,[169] donde fueron conservadas sus reliquias: su bonete, su guitarra, su carro… Allí permanecieron agrupados los más fieles de sus discípulos. La tradición lo hace nacer en 551 y morir en 479; estas fechas no concuerdan muy bien con las que se asigna a sus descendientes, y a su nieto Zisi, particularmente; no hay ningún motivo para modificar unas antes que las otras; todas participan de la incertidumbre de la cronología china en este antiguo periodo. Confucio pertenecía[170] a la familia Kong; establecida en Lu desde tres generaciones anteriores, era originaria de Song, estaba emparentada con la familia principesca de este país, y se unía por ella con los reyes de la dinastia Yin: no hay ningún motivo para considerar esta genealogía como puramente ficticia; está confirmada por varios pasajes del *Zuo zhuan*: pero ninguna genealogía, sobre todo en este periodo turbulento, puede inspirar una gran confianza.[171] Confucio nació, se dice, en Zi, poblado del país de Lu, del que su padre era gobernador; quedó huérfano siendo muy joven, vivió en la pobreza, ejerció algunos bajos empleos, apareció en la corte, tuvo que viajar y volvió a su

país para acabar sus días rodeado de muchos discípulos; no hay ningún fundamento para rechazar en bloque estos datos biográficos, pero tampoco lo hay para aceptarlos en detalle. El *Jiezi*, crónica del estado de Lu, no menciona en ninguna parte a Con fucio, lo que no prueba que Confucio no desempeñara jamás funciones oficiales. Las aventuras atribuidas al maestro, aunque las contradicciones e imposibilidades hormiguean, no tienen, en sí mismas, nada de inverosímil. Se pretende que Confucio enseñó las artes liberales y que profesó la sabiduría, apoyándose en diversas obras que (más o menos modificadas posteriormente) se han convertido en los clásicos chinos: el *Shijing* (*Libro de los versos*), el *Shijing* (*Libro de la historia*), el *Yijing* (*Libro de la adivinación*). Los rituales (de los que salieron el *Yi li* y el *Li ji),* el *Jiezi* (*Crónica de Lu,* que el mismo maestro habría retocado), una obra sobre la música (hoy perdida). Parece cierto que, en la enseñanza dada por los discípulos, el comentario de estas obras ocupó desde el principio un amplio lugar,[172] combinado con ejercicios prácticos de buenos modales rituales: nada permite afirmar que la enseñanza del maestro fuese tan libresca, o que lo fuese mucho menos. Hoy ya no se cree que Confucio haya redactado ninguna obra. Nada prueba, sin embargo, que la tradición se equivoque al suponer que introdujo en el *Jiezi,* mediante ligeras correcciones de estilo, cierto número de juicios sobre las obras y las personas:[173] si hizo modificaciones, es imposible determinar su importancia y su sentido teórico. Coleccionados sólo a fines del siglo V, los aforismos de Confucio forman el *Lunyu*. Esta obra se perdió y fue reconstituida bajo los Han, unos quinientos años después de la muerte del sabio. Hay razones para no poner en duda su valor.[174] Sin embargo, conviene notar que las palabras del maestro son dadas desde el origen con una interpretación implícita;

ésta es sugerida por la indicación de las circunstancias que motivaron tales enseñanzas; el *Lunyu* descansa, pues, en una trama biográfica:[175] ahora bien, no fue redactado antes de que las polémicas entre hagiografos oscurecieran los recuerdos dejados por Confucio. Otras tradiciones, incorporadas a diversos capítulos del *Li lei*, dejan entrever mejor las polémicas de que proceden. No son ni menos instructivas ni más seguras. El aspecto discontinuo que presenta la colección de aforismos que forman el *Lunyu*, ha impuesto la idea de que el pensamiento de Confucio no fue en ningún grado sistemático. Así se atribuyen, no a él, sino a Zisi, su nieto, las teorías expresadas en el *Zhong yong* y en el *Dai xio*, dos breves tratados que figuran hoy en el *Liji*. De hecho, no hay ningún medio de distinguir la enseñanza personal de Confucio de la de las primeras generaciones de discípulos.

Desde que Confucio fue considerado como el patrón de la ortodoxia (*ru jiao*) la historia se ha dedicado a describirlo como el más ortodoxo de los letrados *(ju).* La biografía que escribió Sima Qian[176] se resiente de este prejuicio: la preocupación de borrar los vivos colores impuestos por la hagiografía, está apenas atenuada por el deseo, bastante natural en un historiador, de parecer ampliamente informado. Pero aun siendo menos anacrónica, la imagen que se tenía del sabio hacia los siglos V y IV no era menos convencional. Confucio no ha tenido una historia hasta después de haber merecido dejar una leyenda. Una vez que se confiesa que no se sabe nada de la vida del maestro, cabría, ciertamente, escogiendo entre los rasgos hagiográficos más exquisitos, satisfacer la piedad de aquellos que aspiran a ver, aunque sea en un retrato académico, revivir las almas más elevadas del pasado. Pido que se me excuse si no hablo para nada de los paisajes del Shan tong, del temperamento místico de

sus habitantes,[177] de las historias que corrían entre ellos sobre el duque de Zhi, el cual volvía a visitar en sueños a Confucio,[178] o sobre Yi Yin, cuya alma frecuentaba aún los alrededores del Tai shan, y si no evoco tampoco esta montaña santa de la que el maestro pudo admirar, siendo niño, las líneas severas, las sombrías escarpaduras, los cedros siempre verdes y cuyo recuerdo llenó sus últimos momentos: tuvo entonces, pensando en su obra inacabada, un instante de angustia, y gritó: "He aquí que el Tai chan se desploma… que la viga maestra se rompe… y el sabio se va como una flor marchitada".[179] Bastará señalar que Confucio poseyó las virtudes clásicas de los santos de su generación. Era muy alto, apenas un poco menos que Yu el Grande.[180] Era muy fuerte: él solo podía levantar la barra que servía de cerrojo a la puerta de una ciudad.[181] Tenía los sentidos muy aguzados y podía servirse de ellos sin la menor fatiga: desde lo alto de una montaña, distinguía a varias leguas de distancia objetos que el mejor de sus discípulos apenas si llegaba a ver vagamente; pero con tantos esfuerzos, sus cabellos blanquearon de repente. Una extremada fortaleza física era acompañada en el santo de una especie de omniscencia. Al primer golpe de vista, sabía Confucio hacer el repertorio de los objetos prehistóricos, identificar osamentas gigantescas, decir el verdadero nombre de los animales más misteriosos y de las más extrañas concreciones.[182] Por esto, le interrogaban todos. Pero el no respondía diciendo: "Yo sé"; él decia: "Me han enseñado que…" "¿Después que el rey Wen bubo desaparecido, su perfección no fue acaso puesta en este hombre?", decía ingenuamente,[183] por cuanto pensaba haber recibido del cielo, con una misión a cumplir, todos los dones necesarios para llevarla a cabo.

Inspiraba por tanto una confianza absoluta a sus fieles. Uno de ellos, en un momento de peligro, pasa por

muerto; y dijo, al reaparecer: "¡Oh Maestro! ¿Cómo he de poder morir mientras estáis vivo?"[184] La fuerte esperanza en algo grande y que no podía tardar inspiraba en todos una fe que tan pronto se exaltaba, como caía hasta la desesperación. "Nosotros no somos rinocerontes ni tigres para que se nos tenga en estas regiones desiertas", dijo el sabio una vez que su grupo estaba en peligro y él sentía la irritación en todos los corazones. "¿Será que me falta mi sabiduría?" "¡Es que no somos bastante sabios!", respondió un discípulo; y otro: "¡Vuestra sabiduría es demasiado elevada!" Pero Confucio contestó: "Un buen agricultor puede sembrar; no es seguro que pueda cosechar… Vuestra sabiduría, oh Maestro, es muy alta –dijo a su vez el discípulo preferido–. Así que nadie la admite. Sin embargo, maestro, no os ablandéis… Si nosotros no practicásemos la sabiduría, la vergüenza sería para nosotros; si nosotros la realizamos plenamente y nadie nos emplea, la vergüenza será para los señores". "¡Oh hijo de la familia Yen –respondió Confucio con una sonrisa–, si tuvieseis muchas riquezas yo sería vuestro intendente!"[185] Así es como el maestro sostenía el valor de todos. Sabía incluso soportar la censura cuando su conducta escandalizaba a los suyos. Una vez tuvo la idea de entrar al servicio de un bandido que prometía triunfar, e hizo la corte a una princesa que vivía mal; Zi lu, el más entero de sus alumnos, se enfadó: "Quien me llama junto a él, ¿cómo habría de hacerlo sin razón?", dijo tranquilamente el maestro, o bien: "¡Si yo he procedido mal, ha sido el cielo el que me ha obligado! ¡Es el cielo el que me ha obligado!"[186] Entre estas gentes inquietas, orgullosas de su independencia, pero ávidas de servir, una de las grandes querellas era la de saber qué valía más: si retirarse del mundo afectando una indiferencia cargada de reproches, o proclamar su disgusto y lanzar la invectiva, servir y

soportar compromisos y ultrajes conservándose puro, Confucio no condenaba la altivez ascética, ni la humildad estoica, ni aun el profetismo vocinglero. "Yo difiero de todas estas gentes, decía: nada me conviene y todo me conviene".[187] Tenía esa fe ingenua que no rehusa ninguna probabilidad y que las dificultades exaltan: "Nosotros no podemos vivir con las bestias ni hacer de ellas nuestra compañía. Si no aceptamos vivir entre los hombres, ¿con quién haremos compañía? ¿Ciertamente, si el Imperio estuviera bien ordenado, habría para mí necesidad de cambiarlo?"[188] "Si un señor me emplease, en un año, yo haría alguna cosa, triunfaría en tres años…: Suponed que haya un rey (digno del nombre de rey): no se necesitaría más que una generación para instaurar el *ren* [es decir, un orden digno de los hombres]".[189]

Las anécdotas del *Lunyu* permiten comprender bastante bien el espíritu y la vida de la escuela. Infunden la convicción de que el maestro tenía, en las virtudes humanas, una fe que le situaba por encima de sus discípulos. Algunas de estas anécdotas parecen indicar las razones de su ascendiente; tal vez revelan alguna cosa de su personalidad: no son, como cabe pensar, las que la ortodoxia prefiere. El sabio tenía impulsos de sensibilidad que los suyos juzgaban contrarios al protocolo. Un dolor verdadero le arrancaba más lágrimas de las que se hubiese estimado necesarias.[190] No se consideraba ligado por las formas rituales. Mantener un juramento arrancado por la violencia era, para sus contemporáneos, un medio de acrecentar su renombre: para él, un juramento arrancado no debía ser mantenido nunca.[191] No vacilaba en pretender que en los puros todo es puro: ¿No se dice "lo que es duro puede ser frotado sin que se desgaste?" ¿No se dice "lo que es blanco, puesto en el tinte, no se convierte en negro?" "¿Acaso soy yo una calabaza que debe estar colgada sin que nadie se la coma?"[192]

La doctrina del maestro parece haber sido una doctrina de acción. Enseñaba una moral actuante, y la letra de los principios le interesaba menos que la acción moral que él entendía ejercer. Como director de conciencia, parece haber merecido su prestigio. No vacilaba, según los hombres y las circunstancias, en dar instrucciones que se juzgaban contradictorias. Imponía a unos pensar, ante todo, en poner los preceptos en acción; pero a Zi lu, el audaz, le aconsejaba no hacer nada sin consultar a su padre y a su hermano mayor. “A los que se rezagan, los impulso; a los fogosos, los contengo”.[193] “No hahlaba nunca para formular preceptos incondicionados, exponiéndose con ello a verse rehusar el mérito de una doctrina firme. Prefería sacar de cada ocasión la lección que tal o cual de sus fieles podía aprovechar: “He aquí un hombre con el que tú puedes hablar; tú no le hablas, tú pierdes un hombre. He aquí un hombre con el que tú no debes hablar; tú le hablas, tú pierdes las palabras. Sabio es aquel que no pierde un hombre ni una palabra”.[194] Pero, para él, la verdadera enseñanza no era la que se transmite con palabras: “Prefiero no hablar”, decía. “Si vos no nos habláis”, le dijo Zi kong, “nosotros, vuestros discípulos, qué tendremos que enseñar?” “¿Habla el cielo acaso? Las cuatro estaciones siguen su curso, todos los seres reciben su vida, y sin embargo, ¿habla el cielo?”[195]

La influencia del sabio, como la del cielo, es silenciosa, profunda, vivificante. Como los comportamientos de los seres sometidos a la acción reguladora del cielo, los comportamientos de los hombres experimentan el ascendiente del orden que se expresa en la conducta del sabio. Se nos han conservado, pues, muchos rasgos que hacen brillar la vigilancia rigurosa que Confucio ejercía sobre sus menores gestos y su constante preocupación de tener en cuenta las situaciones y las circunstancias.[196] Tenía una manera refinada y personal de practicar la etiqueta.[197] En

una cierta finura elegante de maneras y en el porte reconocía al hombre educado *(wen:* civilizado). Sostenía que, para merecer este título había que ser activo, ansioso de aprender, "sin avergonzarse jamás de informarse (incluso) de un inferior".[198] "Si tengo (solamente) dos hombres conmigo, estoy seguro de tener un maestro",[199] decía, ya que su mayor preocupación era marcar que la vida en común (y más aún, sin duda, la vida en una escuela) es, con la vigilancia que ella entraña sobre los menores detalles de la conducta, el principio de perfeccionamiento que hace de un individuo humano un hombre cumplido *(cheng ren)*.

Amar una virtud, cualquiera que sea, "sin querer instruirse", no conduce más que a abultar un defecto.[200] "Los hombres difieren menos por sus complexiones naturales *(zing)* que por la cultura *(si)* que se dan. Solos no cambian nunca los sabios de primer orden y los peores idiotas".[201] Cuando se ha leído una afirmación tan clara y cuando, además, todo el *Lunyu* hace aparecer la emulación que reinaba en la escuela y la pasión con que el maestro la excitaba, resulta difícil comprender que hayan surgido intérpretes que dijeran de Confucio: "El pensamiento del perfeccionamiento individual no se le ocurre siquiera".[202] Todo el pensamiento del sabio, y particularmente su política, se resume en la asimilación que establece entre el maestro y el príncipe. Éste merece el nombre de príncipe *(jun),* y aquel, la apelación de *junzi,* si uno y otro poseen el *dao* o el de (o el *daode),* es decir, la eficacia que permita "promover a los que (ya) son buenos e instruir a aquellos que no tienen (aún) talento, de modo que todos sean excitados al esfuerzo *(quan)*".[203]

Esta obligación al esfuerzo y al deber de excitar se refieren sobre todo a la vida moral. Lo esencial para un gobierno es obtener que reinen la confianza, la buena inteligencia y la probidad *(sin)*. La abundancia de recursos y la

fuerza militar vienen en segundo plano.[204] Como el príncipe, los gentilhombres dignos de este nombre *(junzi)* no se interesan nada por los beneficios materiales; no buscan nunca la ventaja *(li)*.[205] Esta palabra tiene un sentido muy amplio. Confucio no sólo condena la persecución del interés, sino todo espíritu de competencia vulgar *(ke).* El hombre honesto sólo busca sobrepasarse *(ke)* a sí mismo.[206] "El noble *(che:* el letrado) tiende su voluntad hacia el *dao* y no debe tener vergüenza de ir mal vestido o estar mal alimentado". "El gentilhombre *(junzi*, o el hombre de bien, *shan ren)* no piensa más que en *de;* las gentes modestas *(xiao ren)* sólo piensan en los bienes [literalmente: en la tierra]"[207] "¿Se ha aprendido por la mañana lo que es el *dao* y se muere por la tarde? ¡Eso es perfecto!" En esta orgullosa máxima se resume una moral del esfuerzo, de espíritu aristocrático, cuya originalidad está señalada por el nuevo matiz dado a las palabras *dao* y *de*.

El *daode,* la eficacia principesca, ya no es concebido por Confucio como una especie de cualidad propiamente patrimonial. Sin duda, conserva la idea de que esta eficacia no alcanza su plenitud más que en el jefe. Este es el único que puede desprenderse enteramente de toda vil preocupación. Sin duda, también, Confucio está convencido de que sólo un gentilhombre puede pretender al *dao* y al *de*, por cuanto la vida que lleva lo separa "de la tierra", es decir, de las tareas y de las preocupaciones vulgares: puede refinarse con la práctica de la etiqueta.[208] Resta, sin embargo, el hecho de que la adquisición del *dao* y del de es asunto de esfuerzo personal. Pide una aplicación constante, una dedicación en todos los instantes. No hay que perder ni siquiera el tiempo para una comida.[209] A lo sumo, se puede esperar obtenerla como el coronamiento de una vida completamente encaminada hacia este fin ideal. "Si se os interroga acerca de mí", decía Confucio,

responded: "Es un hombre a quien su constante esfuerzo hace olvidar la comida y que encuentra en él una alegría que le hace olvidar sus penas: no se da cuenta de que le llega la vejez".[210] Sin embargo, no se vanagloriaba de haber alcanzado la santidad *(sheng)* y merecido el nombre de *ren*: "De mí solamente se puede decir que he perseverado sin cansancio y que he enseñado a otro sin descorazonarme".[211] Este esfuerzo incesante vale como una oración. Cuando el maestro estaba próximo a morir, los discípulos quisieron ofrecerle sacrificios: "Hace ya mucho tiempo que mi oración está hecha", dijo Confucio.[212] En el pensamiento confuciano, el *daode* tiende a confundirse con un ideal de perfección obtenido por la práctica de virtudes puramente humanas: son el *ren* y el *yi*, virtudes que no pueden cultivarse más que al contacto con otros hombres y en una sociedad más refinada.

La relación establecida por Confucio entre el *ren*, el *yi* y el *daode* ha sido subrayada muy subjetivamente por el daoísta Zhuangzi.[213] Acerca de este punto, por lo demás, el *Lunyu* contiene las indicaciones más claras: "El *de* no es nunca para el que vive solo: se necesita tener vecinos".[214] Nada es más importante que el hecho de escoger amigos y el mantenimiento de las relaciones de amistad *(yeu).*[215] Hay que evitar el exceso de familiaridad, los roces demasiado frecuentes, los consejos indiscretos. Sobre todo, no hay que ligarse más que con gentes capaces de cultivar en común el *ren* y el *yi*. Todas las faltas de los hombres provienen de la agrupación (*tang*) de que forman parte. No hay progreso posible fuera de la vigilancia de un grupo de amigos; ¡pero mucho cuidado con el espíritu partidista *(tang)!*

Sólo "el gentilhombre tiene indicios sobre la equidad *(yi):* las gentes modestas sólo los poseen sobre lo ventajoso *(li)*".[216] Cultivar el *yi* es tratar de adquirir una noción

enteramente equitativa del tú y del yo, y no solamente de lo tuyo y lo mío. No se trata únicamente de no cometer errores materiales y de no considerar más que los derechos, los estatutos y los bienes: todo esto es ya el deber de los simples villanos. Para las gentes de pro, se trata, además, de obligarse a no formular jamás sobre otro más que juicios equitativos, imparciales, reversibles *(shu)*. De esta reversibilidad *(shu)*, el *Lunyu* ha dado por tres veces una bella definición:

"Lo que no deseeis (que se os haga), no lo hagáis a otro".[217] Este alto sentido de la reciprocidad, basado en escrúpulos respecto tanto al tú como al yo, tiene un doble aspecto: el respeto a otro *(jing)* y el respeto a sí mismo *(gong)*.[218] De la preocupación constante por las reciprocidades equitativas y del sentido de la responsabilidad que afina la práctica elegante de la etiqueta *(li)*, nace, cuando a ello también se añaden disposiciones indulgentes y afectuosas, la virtud suprema, el *ren*, es decir, un sentimiento activo de la dignidad humana.[219]

Perpetuamente interrogado sobre el *ren*, Confucio ha dado las definiciones más diversas. Definiciones siempre concretas, o más bien, prácticas e inspiradas en el deseo de tener en cuenta, en la dirección moral, las disposiciones propias de cada discípulo. Si, no obstante, estas definiciones son diversas, es porque se trataba de una virtud completa en sí y que ningún término podía agotar sino la misma palabra que la designaba. Sin esta virtud, última y total, que se adquiere viviendo en una sociedad de amigos cuidadosamente escogidos, nadie sabe amar, odiar ni practicar la lealtad, ni librarse de la aprensión a la muerte o de toda ansiedad, ni hacerse respetar, amar y obedecer, ni mostrarse sufrido, firme, sencillo y modesto, ni evitar la violencia, ni vencerse a sí mismo, ni poseer la elocuencia verdadera o la verdadera bravura.[220] Las

primeras condiciones del *ren* es posible indicarlas: son el respeto a sí mismo, la magnanimidad, la buena fe, la diligencia, la beneficencia. Pero Confucio prefería confesar que él no podía expresar lo que está en el fondo del *ren*.[221] Dijo, sin embargo, un día, que el hombre recto debe amar a otro y que si el sabio *(zhi)* conoce *(zhi)* a los hombres, quien posee el *ren*, o más bien, quien es *ren* debe amar a los hombres *(ren)*.[222]

El padre Wieger ha afirmado que Confucio "exigía, ¿qué?..., ¿la caridad, la abnegación?... ¡oh! Nada de esto. Exigía *la neutralidad del espíritu y la frialdad de corazón*".[223] Así, después de haber gritado: "¡no traduzcáis *ren* por caridad!", propuso la palabra altruismo. Esto es matar dos pájaros de un tiro –e importa poco un anacronismo–; pero no deja de sorprender que, sin alegar, para cometer el pecado de anacronismo, las mismas excusas que el padre Wiegger (si las tiene), otros intérpretes[224] hayan podido dejarse seducir por una traducción que desdeña todas las definiciones del *Lunyu* y disimula dos características esenciales del *ren*: el respeto a otros y el respeto a sí mismo. La concepción confuciana del *ren* o del hombre cumplido, y que es la única que merece el nombre de hombre, se inspira en un sentimiento del humanismo que puede desagradar, pero que no se tiene derecho a ocultar. Toda el *Lunyu* (como, por lo demás, el *zhong yong* y el *dai xio),* evidencia que la idea maestra de Confucio y de sus primeros discípulos (¿de Confucio o de sus primeros discípulos?: no puedo decidirlo) fue rechazar toda especulación sobre el universo y hacer del hombre el objeto propio del saber. Para ellos, el principio de este saber, único interesante y el único eficaz, era la vida en sociedad, el trabajo del conocimiento, de vigilancia, de perfeccionamiento proseguido en común, la cultura humanista, gracias a la cual el hombre se constituye en dignidad.

Cultivarse *(xiuji* o *xiuchen)* no es nunca considerado como un simple deber de moral personal. Gracias a la vida de sociedad, se constituye la dignidad humana; es la sociedad la que se beneficia de la cultura alcanzada por los sabios: "El hombre recto *(junzi)* –dice Confucio–, cultiva su persona y (por consiguiente) ¡sabe respetar (a otro)!" "¿Es todo?", pregunta Zilu. "Cultiva su persona y (por consiguiente) él ¡da a los otros la tranquilidad!" "¿Es todo?" "Cultiva su persona y proporciona la tranquilidad a todo el pueblo!"[225] "Sin tener que intervenir *(wu wei)*, gobierna el Imperio, esto es lo que hizo Chuen, ¿y cómo? Tenía el respeto de sí mismo *(kongii)*; él se volvió cara al sur: esto fue bastante".[226]

El *De xio*[227] no hace más que ampliar este tema. "Los antiguos (reyes) que deseaban hacer resplandecer el *de* (la eficacia) en el Imperio, comenzaban por gobernar bien su dominio; deseando gobernar bien su dominio, comenzaban por poner orden en su familia; deseando poner orden en su familia, comenzaban por cultivarse a sí mismos; deseando cultivarse a sí mismos, comenzaban por conformar con las reglas *(zheng)* sus deseos (su corazón); deseando cumplir sus deseos de acuerdo con las reglas, comenzaban por hacer sinceros *(cheng)* sus sentimientos; deseando hacer sinceros sus sentimientos, comenzaban por elevar al más alto grado su sabiduría *(zhi)*. Elevar al más alto grado su sabiduría, es escrutar a los seres. Cuando habían escrutado a los seres, su sabiduría se elevaba al más alto grado; cuando su sabiduría era elevada al más alto grado, sus sentimientos eran sinceros; cuando sus sentimientos eran sinceros, su deseo era conforme a las reglas; cuando su deseo era conforme a las reglas, ellos mismos estaban cultivados; cuando ellos mismos estaban cultivados, su familia estaba en orden; cuando su familia estaba en orden, su dominio era bien gobernado; cuando su dominio era bien

gobernado, el Imperio gozaba de la Gran Paz. Desde el Hijo del Cielo hasta las gentes del pueblo, todo el mundo debía tener por principio: cultivar su persona *(xiushen)"*. Este razonamiento, aunque se haya comparado al sorites, no descansa en un encadenamiento de condiciones: busca hacer sensible la unidad de un principio de orden (el *daode*), uniendo, a la manera de una corriente reversible, agrupaciones jerarquizadas, pero estrechamente solidarias, que van del individuo al universo.[228]

Asimismo, el autor del *zhong yong*,[229] que parece dar un mismo valor a las expresiones *xiushen* (cultivar su persona) y *xiudao* (cultivar, practicar el *dao*),[230] escribe: "El sabio *(junzi)* no puede dejar de cultivarse *(xiushen)*; desde que piensa en cultivarse, no puede dejar de servir a sus prójimos; desde que piensa servir a sus prójimos, no puede dejar de conocer a los hombres; desde que piensa en conocer a los hombres, no puede dejar de conocer el cielo".[231] Conocer a los hombres y cultivarse es conocerse a sí mismo: pero no por simple introspección, ni con vistas al simple conocimiento. Lo que el sabio, con miras a regentar las conductas, se propone conocer son los comportamientos de los individuos, que él se abstiene de considerar como realidades autónomas. El individuo no es jamás separado abstractamente de los grupos jerarquizados entre los cuales su vida se pasa y en los que adquiere, con una personalidad, todo lo que constituye la dignidad del hombre. No es en absoluto una ciencia abstracta del hombre lo que Confucio y sus discípulos trataron de fundar: es un arte de la vida que abraza la psicología, la moral y la política. Este arte nace de la experiencia, de las observaciones que sugiere a quien sabe reflejar la vida de relación y a las que se añade el saber de los antiguos.

A este arte o a este saber conviene el nombre de humanismo. Se inspira en un espíritu positivo. No tiene

en cuenta más que datos observables, vividos, concretos. Confucio decía: "Escrutar el misterio, operar maravillas, pasar a la posteridad como un hombre de fórmulas *(chu)*, esto es lo que yo no quiero".[232] Se negaba a discurrir sobre los espíritus: "Si tú no sabes nada de la vida, ¿qué (puedes) saber de la muerte?"[233] "No hablaba más que raramente de la ventaja, del destino, del *ren*",[234] solamente a propósito de casos particulares: "Se abstenía de hablar de cosas maravillosas, de los grandes esfuerzos, de los desórdenes, de las cosas sagradas",[235] no por agnosticismo o incluso por prudencia ritual: sólo le interesaba lo cotidiano, lo próximo, lo positivo. Tal vez quería separar a sus compatriotas del viejo saber clasificatorio, en el que se amalgamaban oscuramente la política y lo físico. Esperaba, sin duda, separarles de las especulaciones escolásticas o místicas. Solamente, al parecer, le parecía bienhechor y válido un arte de la vida que brotara de los contactos amistosos entre hombres educados. Identificaba cultura humana y bien público.

II. Mozi y el deber social

No sabemos nada de la vida de Mo Di (o Mozi). Nació en el país de Lu (o de Song), hizo, tal vez, un viaje a Chu, se estableció, indudablemente, en Lu y murió a comienzos del siglo IV. Como Confucio, Mozi era un noble sin fortuna. Fundó una escuela próspera que en los siglos IV y III tuvo mucha más brillantez que la confuciana. Ninguna otra escuela se parece más a una secta. Hacia fines del siglo IV, se dividió en varias capillas que conservaron una cierta unidad. Esta unidad era al principio más estricta: la secta estaba sometida a la autoridad de un Gran Maestro (*Kiuzi*), considerado como un santo.[236] No se sabe qué autoridad disciplinaria o doctrinal podía serle atribuida; pero parece claro que la secta tenía una organización y reconocía una jerarquía. Hasta el momento en que una capilla separada *(biemi)* se dedicó, sobre todo, a la lógica,[237]

repetir los discursos del maestro fue principal deber de los fieles. Éstos aparecían tales como nos son descritos, como hermanos predicadores que iban por todas partes llevando la buena palabra. Buscaban hacer impresión afectando, en su atavío, una extrema desnudez. El patrón que habían adoptado no era nunca un héroe del ceremonial, como el duque de Zhi, inspirador de Confucio. Era Yu el Grande, que recorrió el Imperio entero para ordenar ríos y montañas,[238] llevando el mismo saco, manejando él mismo el hacha, extenuándose por el bien común, hasta el punto de no tener ya un solo pelo en la pantorrilla, confiándose, para lavarse, al viento, y para peinarse, a la lluvia. Quien no hacía voto de vivir a la manera *(dao)* de Yu, no era admitido por ningún concepto en la secta.[239] Se requería, ante todo, estar en condiciones de predicar. Por esto, era enseñada la retórica a los adeptos. Recibían modelos de sermones que, según se dice, había redactado el maestro. Exordios, divisiones, definiciones, refutaciones, conclusiones, repeticiones, movimientos oratorios, nada faltaba, ni aun un título conmovedor: "De la frugalidad", "Contra la violencia", "La voluntad del cielo", "Contra los espectáculos", "Contra los espíritus fuertes", "Contra los literatos". Estos sermones nos han llegado en su mayor parte, en tres redacciones sensiblemente diferentes.[240] ¿Datan las diferencias desde el tiempo en que se las puso en forma escrita?[241] ¿Son debidas a una mala transmisión? Es difícil decidirlo.[242] Importa poco, por lo demás. En Mozi y sus discípulos el fondo doctrinal, bastante superficial, tiene menos interés que la fe sectaria que se advierte en ellos.

Sobre el espíritu de la secta, el *Zhuangzi* nos ha legado un juicio que concuerda muy bien con el que se puede sacar de los documentos conservados. "Oponerse a la afición al lujo, evitar la dilapidación, no buscar el esplendor en los números y medidas protocolarias, someterse a reglas estrictas, prepararse para las dificultades de la vida,

tales fueron los principios… de Mozi… Escribió 'Contra los espectáculos'… , 'Sohre la frugalidad'. (Segun él) los vivos no debían cantar nunca ni los muertos ser objeto de duelo. (Aconsejaba) extender (a todos) una afección *(fange)* imparcial, (considerar) imparcialmente los beneficios (de todo género) *(qianli)* y oponerse a las querellas *(fei deu)*. Condenaba la cólera. Amaba el estudio; pero no quería de ningún modo distinciones para los sabios…"[243] Como comprueba el *Zhuangzi*, este fanatismo triste y este ideal de maceración *(Zigu)* tenían pocas probabilidades de triunfar en China. La secta conoció, sin embargo, durante casi dos siglos, un éxito que sólo puede explicar la crisis que atravesaba entonces la civilización china.[244] La boga de Mozi fue efímera; la secta tuvo que desaparecer cuando Shi Huangdi fundó el Imperio. Contrariamente al confucionismo, no volvió a florecer bajo los Han. Durante largo tiempo considerado como enemigo de la cultura, partidario de un utilitarismo mediocre, Mozi, desde hace poco, ha vuelto a estar de moda. Unos se complacen en ver en él un precursor del socialismo, y los otros, una bella alma que creía en Dios…[245]

Mozi es un conservador pesimista. Resulta fácil definir su actitud y difícil pensar en evidenciar sus ideas. Este predicador tendía a convencer mucho más que a probar; su manera de argumentar tiene algo de demagógico: ¿se encontraba en su pensamiento la misma vulgaridad? Cuando declamaba en favor del bien público, no apelaba nunca más que a sentimientos interesados: ¿lo reducía todo al interés? Confucio (o sus discípulos) concebía la vida como un esfuerzo perpetuo hacia la cultura, que la amistad y una franca educación hacían posible, que se continuaba en la intimidad, que valía como una oración, si bien como una oración desinteresada. Mozi parece admitir, sin restricción alguna, el principio de autoridad: son los jefes y los dioses establecidos los que determinan

lo lícito y lo ilícito, y como ellos detentan las sanciones no hay, si no se quiere verse expuesto a ser castigado, más que someterse a su voluntad.

El punto esencial de la doctrina es una visión sobre el origen del gobierno. Es notable por la primacía que se concede no al carácter social *(ren)* de los hombres, sino a su sentimiento estrictamente individual de lo tuyo y lo mío *(yi).* Los hombres no han podido salir de la anarquía *(luan)* más que aceptando remitirse para todas las cosas a la autoridad del jefe:…

> Al principio, no había gobierno ni penalidades. Cada hombre tenía una idea diferente de lo tuyo y de lo mío *(yi):* un hombre tenía una; dos hombres tenían dos; diez hombres, diez; tantos hombres como opiniones *(yi)* diferentes. Cada cual no aceptaba más que su idea de lo tuyo y de lo mío, y rehusaba admitir la que tenía otro (no había entre los hombres más que), relaciones de hostilidad *(fei:* de negación) recíproca. En las familias reinaban entre padres e hijos, hermanos mayores y menores, el odio, la discordia, la división, la desunión: (los padres) eran incapaces de vivir juntos en buena armonía. En el Imperio todos los hombres se detestaban como el agua y el fuego, (se odiaban) como al veneno. Lo que les quedaba de energía, eran incapaces de emplearla en la ayuda mutua. Vivían en la anarquía, igual que las bestias. Después, comprendieron que la anarquía provenía de la falta de jefes. Escogieron al más sabio para constituirlo en el Hijo del Cielo. El Hijo del Cielo, temiendo no tener por sí solo bastante energía, escogió a los más sabios para hacerlos sus ministros… Los ministros, temiendo no tener bastante energía, dividieron el Imperio en señoríos, y los más sabios fueron escogidos para ser los jefes… (Y así, sucesivamente, hasta los jefes de las aldeas).[246]

Desde este contrato inicial, ya no hay más que someterse pasivamente a la opinión de los jefes.

> Si se ignora que (una cosa) es lícita o no, debe uno dirigirse al jefe; si el jefe dice sí, todos dicen sí; si dice no, todos dicen no… El jefe de la aldea es el mejor *(ren)* de la aldea… El jefe del distrito es capaz de unificar todas las ideas (de las gentes) del distrito sobre lo tuyo y lo mío… Es el mejor del distrito… El Hijo del Cielo es capaz de unificar en todo el Imperio la idea de lo tuyo y lo mío… Cuando el Hijo del Cielo dice sí, todos dicen sí; cuando dice no, todos dicen no.[247]

El pensamiento de Mozi es muy diferentemente brutal del de los legistas. El ideal de uniformidad *(tong)* que profesa no admite ninguna atenuante. Hay anarquía si la uniformidad no es absolutamente total y constante. A los legistas les basta con que el príncipe dicte la ley. Para Mozi, debe dictar la opinión. Tal es el sentido que se da a la palabra *yi,* mientras que la palabra *ren* designa al mejor, al santo, es decir, al jefe.[248]

Esta admiración sectaria del despotismo concuerda con una concepción religiosa en la que algunos disciernen una elevada piedad. Mozi vitupera a los espíritus fuertes, a los que llaman fatalistas. Ellos minan la moral tradicional: piedad filial, amor fraternal, lealtad, pudibundez. Destruyen la buena opinion *(yi)*, la autoridad de los reyes santos *(sheng)*, de los sabios, de los mejores *(ren),* sosteniendo que la felicidad y la desgracia son una cuestión de suerte.[249] La felicidad y la desgracia son, en realidad, las recompensas y los castigos que discierne el cielo. En el sermonario de Mozi no hay pasajes más brillantes que aquellos en los que deplora la decadencia de la fe ancestral. Si la criminalidad aumenta es porque no se cree ya [como en los viejos tiempos en que "había reyes santos y (en que) el Imperio no había perdido la buena opinion *(yi)*"] en la intervención de los espíritus *(shui shen)* que vienen a "recompensar a los prudentes y a castigar a los malos".[250] En Qi, fueron muchos los que vieron cómo el autor de un

falso juramento era corneado por el carnero que debía ser sacrificado; cuando el rey Siuan fue muerto a flechazos por el espectro de su víctima, fueron muchos los testigos; y por lo demás, ¿cómo dudar de tales milagros? Fueron consignados en los anales oficiales.[251] Pero, sobre todo, al Soberano de Arriba, sobre todo al cielo, es al que hay que temer. El temor a los padres, a los vecinos, a los jefes, de quienes se puede escapar, no es más que una barrera mediocre a la anarquía. No se escapa de los espíritus y mucho menos del cielo. No hay bosques, gargantas ni retiros que permitan huir de sus cóleras, porque su luz lo ve todo.[252]

El cielo se ocupa más especialmente de recompensar y de castigar a los Hijos del Cielo. Mozi, para refrenar las criminales tendencias del pueblo, apeló sobre todo a las creencias populares en el poder vengador de los espíritus; para refrenar los vicios de los tiranos, evocó, detrás de los poetas de la corte real, la idea del cielo justiciero, del Soberano de Arriba, patrón dinástico. Así habla de la "voluntad del cielo" *(Tian zhi)* en los mismos términos, aproximadamente, que empleó para exigir una completa sumisión a las decisiones del soberano: "La voluntad del cielo es para mí como la escuadra y el compás para el carrocero o el carpintero. Si dice: esto es justo, lo es; si dice: esto no es justo, no lo es".[253]

Confucio concebía la enseñanza moral como una excitación amistosa y matizada por la reflexión personal. Mozi enseña la sumisión a la voluntad celeste y se sirve, para adoctrinar, de una especie de catecismo: "¿Cómo sabemos que el cielo ama a todos los hombres? Porque los ilumina a todos uniformemente. ¿Cómo sabemos que los ilumina a todos uniformemente? Porque los tiene a todos uniformemente (por fieles). ¿Cómo sabemos que los tiene a todos uniformemente (por fieles)? Porque todos uniformemente lo alimentan. ¿Cómo sabemos que todos uniformemente

lo alimentan? Entre todos los comedores de arroz no hay quienes no críen bueyes, corderos, perros y cerdos, que no preparen arroz y aguardiente de arroz para hacer ofrendas al Soberano de Arriba y a los espíritus".[254] Es difícil decidir si a la concepción utilitaria de la religión que se muestra en sus sermones, Mozi unía los sentimientos de piedad que está de moda atribuirle. En todo caso, medía alguna distancia entre esta piedad y el "positivismo" confuciano que prohibe toda oración interesada.

Ver en Mozi un sucesor de Confucio, atribuirle "un pensamiento más profundo que el de su antecesor" y definir su originalidad como una menor "devoción a los antiguos",[255] es, según creo, apreciar su "doctrina" no sin prejuicio y de una manera superficial. Ciertamente, Mozi hace un gran empleo de las palabras *ren* y *yi*; utiliza su prestigio; pero les da un valor muy diferente del que Confucio les asignaba. Para este último, el bien público tiene por fundamento el esfuerzo personal de cultura que hace del individuo un hombre cumplido desde que adquiere un sentimiento matizado del tú y del yo. Para Mozi, la distinción del tú y del yo es el principio de todas las lacras sociales. No es el individuo lo que le preocupa, sino el bien público –que él no distingue de las buenas costumbres de los viejos tiempos–. Del orden feudal tiene una idea completamente utópica: sólo ha conocido el régimen de las tiranías, del que Confucio vio solamente los comienzos. Mientras que los legistas quieren opener a la arbitrariedad del déspota el interés del Estado y la ley soberana, Mozi exige una completa sumisión a las autoridades establecidas, por cuanto no puede haber buenas costumbres si el poder coercitivo del jefe se encuentra limitado. Pero el mismo jefe debe obedecer las costumbres, y la misión de los sabios es recordárselo. De aquí la necesidad de la predicación y su objeto: realizar el bien

público obteniendo de los príncipes, a los que se amenaza con la cólera divina, que se sujeten a las buenas costumbres y que las impongan a sus súbditos.

Aquí interviene lo que se llama ordinariamente la doctrina del amor universal. Se presenta como una pura doctrina moral. Sin embargo, lo que la domina es únicamente la idea del orden social, o más exactamente, el horror a la miseria. La expresión *qian'e* (que se traduce por "amor universal") se opone a la expresión *bie'e,* que designa la afección parcial, la que se limita al grupo inmediato: *qian'e* es la afección imparcial que no falsea nada el espíritu de clientela, que el espíritu de clan no se transforma nunca en egoísmo, o mejor, en una odiosa pasión de rivalidad. Hecho característico (y ya muy bien señalado por el *Zhuangzi)*,[256] Mozi unió siempre el *bian'e* al *qianli* y el *bie'e* al *zi li*. *Zi li* es la voluntad de reservar, para sí y las suyos, todos los provechos; *qianli*, por lo contrario, es no mostrarse parcial en la atribución de las ventajas y los bienes de este mundo. Mozi sostiene que todos –y cada uno– sufren cuando hay espíritu de lucro *(zili)* y espíritu de clan *(bie'e)*.

El interés bien comprendido se confunde con el interés público para aconsejar una distribución de los beneficios y de las afecciones que no esté inspirada en sentimientos mezquinos, sino por el sentido de la imparcialida*(quianli, qian'e)*. "Quien ama *(e)* a otro será amado a su vez; quien hace aprovechar a otro se aprovechará a su vez". "A un príncipe que no sabe querer *(e)* más que su dominio y que no tiene ninguna afección por los dominios de otro, nada le impide emplear todo el poderío de su dominio para atacar el dominio de otro. A un jefe de familia que no sabe querer más que a sí mismo… nada le impide… apoderarse (de lo que es de) otros", y de aquí las usurpaciones, los pillajes, los robos. Pero si "todos los hombres se profesaran una

afección mutua, los fuertes no harían de los débiles su presa, los que son en mayor número no violentarían a los que son menos, los ricos no expoliarían más a los pobres, los hábiles no engañarían a los simples…"[257] La imparcialidad en la afección no causa daño a las afecciones personales; muy al contrario, le añade una especie de garantía. Un príncipe, un padre que no quisiesen más que a su propio dominio y a su propia familia, ¿por qué no habían de amarse nada más que a sí mismos únicamente? Pero un hijo, si quiere a su padre, ¿no debe desear asegurarle el beneficio de la afección y de la imparcialidad de otro?

Mozi da por fundamento al orden social, no el sentimiento acendrado de la reciprocidad *(shu)* que Confucio hizo nacer de los contactos amistosos entre hombres educados, sino el viejo deber, feudal y campesino, de la ayuda mutua. Acerca de este punto, también se remite a la sabiduría registrada en los poemas del *Shijing*: "Si tú me das un albérchigo yo te daré una ciruela!" "¡Toda palabra entraña una réplica, todo beneficio llama un pago!"[258] También admite que nada es más fácil de practicar que esta ayuda mutua, por lo menos si, como en los tiempos antiguos, los jefes dan el buen ejemplo. Para que el espíritu de ayuda mutua y de inteligencia imparcial produzca su pleno efecto, es preciso que reine universalmente, imponiéndose a todos y comenzando por los mismos jefes.

A todos, y primeramente a los grandes, se impone, pues, un doble deber: el trabajo y la economía. El pensamiento de Mozi, como el de los legistas, está dominado por el temor de ver a los hombres faltos de recursos; solamente que en vez de impulsar la producción con vistas a acrecentar la fuerza del Estado, condena el atesoramiento, y más aún el lujo, el desarrollo de la fiscalización, el crecimiento del poder militar. Dice, rotundamente, que la guerra no es más que un bandidaje sin provecho real. Impide a los dos beligerantes producir bienes útiles;

arruina al mismo vencedor; alistar soldados es dejar los campos sin trabajadores y a las jóvenes sin maridos; y no obstante, para perpetuarse, la sociedad tiene necesidad de víveres y de hombres. El fisco, arrebatando al pueblo incluso lo necesario, acaba con el amor al trabajo. Además, el lujo que los impuestos permiten mantener en los salones de los tiranos, es no sólo gesto improductivo, sino fomento de ociosidad. Una templanza laboriosa debe ser la regla común. Está mal dilapidar; un vestido siempre es bastante bueno si protege el cuerpo; es un pecado añadir bordados. Todos los trabajos de los artesanos deben estar reglamentados con vistas a la utilidad y vigilados con el fin de evitar pérdida de tiempo. Está mal holgar; los gastos suntuarios del duelo deben ser prohibidos, así como los duelos demasiado largos; tres meses bastan para el duelo: ¿Por qué prohibir a las viudas que se casen antes de los tres años? Está mal recrearse: los ritos y las fiestas, los juegos y los espectáculos sólo sirven para disminuir los sobrantes necesarios para la práctica de la ayuda mutua. Cada hombre debe emplear todas sus fuerzas pensando en el provecho común. Debe, ante todo, buscar el bastarse a sí mismo. "Si le quedan fuerzas, debe emplearlas en aliviar a otro. Si le queda algún sobrante, debe dar parte a otro".[259]

Brusco en la expresión y pareciendo las más de las veces no apelar más que al interés, la predicación de Mozi tiene un sabor más áspero y poderoso que una simple doctrina de amor al prójimo. Las desventuras de los tiempos, el espectáculo de la miseria material han llevado a este conservador a extraer de la vieja idea de la ayuda mutua dos ideas nuevas, revolucionarias, y cuyo fracaso proclama su audacia, sino el mérito. Poseído por el sentimiento del bien público, ha atacado a la vez el espíritu de anarquía y el espíritu de clan. Ha comprometido la idea del deber social que inspira su moral ligándola a una utopía conservadora y a la apología de la maceración, del trabajo sin descanso

y de la disciplina más frugal. Sus compatriotas le han reprochado su falta de humanidad, el poco caso que ha hecho de los sentimientos individuales más profundos y el menosprecio que parece profesar por el ideal confuciano de vida civilizada y de cultura personal. Algunos han comprendido muy bien que la predicación de Mozi tendía a instituir un despotismo apoyado en una organización sectaria.[260] En general, se han contentado con censurarle por haber subordinado los deberes familiares al deber social. Todos han sentido, pero nadie ha declarado expresamente, que la doctrina de Mozi fracasó, no sólo porque chocaba con un ideal individualista, sino, sobre todo, porque denunciaba el espíritu de clan y veía en él un principio de anarquía.

Capítulo III

Las fórmulas de la santidad

Un adversario insidioso le preguntó un día a Mozi por qué se tomaba el trabajo de correr tras los hombres: "Una linda joven permanece en casa y se guarda mucho de salir: los hombres la buscan a porfía. ¿Va a exhibirse para todos? Nadie le prestaría atención". "Vivimos", respondió Mozi, "en un siglo corrompido. Para buscar a las jóvenes bonitas, hay muchos. Una linda joven no tiene necesidad de salir de su casa para que se la busque. Para buscar a las gentes de bien, nadie se atropella. Si no se violentara a las gentes para adoctrinarlas, nadie os prestaría atención".[261] Al proselitismo y a la facundia retórica de Mozi se opone la vida borrosa y secreta de los sabios del daoísmo. Sin preocupaciones, viven en las soledades, o bien, en medio de los hombres, se refugian en el éxtasis. No se inquietan por reclutar adeptos. Si hacen conversiones es por efecto de una enseñnza silenciosa. Buscan la santidad con tan-

to desinterés que ni siquiera abrigan la idea de beneficiar a otro, ni piensan aprovecharse ellos mismos por ningún concepto.[262]

Son ascetas; pero detestan las maceraciones. Son creyentes; pero les importan poco los dioses, los dogmas, la moral y las opiniones. Son místicos; pero jamás oraciones o efusiones fueron más frías y más impersonales que las suyas. Son, por lo menos ellos no lo dudan, los únicos verdaderos amigos del hombre, si bien se burlan de las buenas obras. Conocen, según dicen, la verdadera manera de conducir al pueblo; sin embargo, profieren sus más duros sarcasmos si oyen hablar de deber social. Han proporcionado a China jefes de sectas temibles, políticos pletóricos de agilidad, sus dialécticos más sutiles, los más profundos de sus filósofos, su mejor escritor. Sin embargo, sólo estiman la modestia, la abstención, el oscurecimiento. Nadie es santo, insinúan, si deja una huella.[263]

Nada sabemos de la historia antigua del daoísmo, nada sobre la vida de los principales escritores daoístas y muy poco sobre la historia de las obras que se les atribuyen.

Las únicas obras antiguas que permanecen son el *Liezi*, el *Zhuangzi* y el *Laozi* o *Daode Jing (Libro del daode)*. Este último era antiguamente tan pronto presentado como obra de Huangdi (el primero de los cinco soberanos míticos) como de Lao Tan (o Laozi). Era un libro célebre y se le cita frecuentemente desde fines del siglo IV. Es posible que haya correcciones (las citas antiguas no concuerdan siempre exactamente con el texto actual), pero es poco probable que haya sido la obra de un falsario del siglo II. Esta opinión, sostenida por H. Giles, sólo tiene un hecho a su favor: el libro no presenta ninguna continuidad y si poca unidad. Por razones puramente místicas, se le ha dividido tan pronto en 81 como en 72 capítulos. De hecho, no se pueden señalar más que divisiones de

versículos; está constituido por una sucesión de apotegmas mezclados con pasajes versificados, sin duda reunidos (aproximadamente en su orden actual) desde comienzos del siglo IV o fines del V. Hay que confesar que este libro, traducido y retraducido, es propiamente intraducible.[264] Las breves sentencias que lo componen estaban destinadas aparentemente a servir de temas de meditación. Sería vano tratar de atribuirle un sentido único, o incluso un sentido un tanto definido. Estas fórmulas valían por las sugestiones mútiples que en ellas se podía hallar. Tenían una o varias significaciones esotéricas –indiscernibles hoy: las glosas que pretenden explicarlas, son francamente mediocres y completamente exteriores. El *Laozi* aparece como una especie de breviario destinado solamente a iniciados. El *Liezi* y el *Zhuangzi,* menos herméticos, son obras de tendencia polémica: las dos están compuestas de anécdotas simbólicas, de apólogos, de discusiones.[265]

El *Zhuangzi*, sin embargo, es la obra de un escritor muy personal. Puede que esta obra haya sido aumentada con algunos pasajes y hasta con capítulos, debidos a discípulos impregnados del pensamiento del maestro y ejercitados en imitar su estilo. Comprendía, bajo los Han, 52 capítulos; hoy comprende 33. No se sabría decir si se han perdido 19 capítulos o si las divisiones de la obra han sido modificadas. Compuesto a fines del siglo IV, tal vez aumentado en el detalle y sin duda acrecentado en sus últimos capítulos (particularmente el último), en el curso del siglo III, el *Zhuangzi* es, en su conjunto, un documento seguro y de interpretación relativamente fácil. Zhuangzi, no obstante tenía demasiado talento para que se pueda considerar su exposición neutral de las doctrinas corrientes.

No es seguro que el *Liezi* pueda ayudar a no confundir el daoísmo con el pensamiento de Zhuangzi. El *Liezi* es una compilación hecha, tal vez, a imitación del

Zhuangzi. ¿Se debe a adeptos unidos en la misma capilla? ¿A los discípulos de una enseñanza rival? No creo que se pueda decidir. Esta obra sin unidad ha podido, si es que no ha sido enteramente recompuesta, aumentarse con interpolaciones hasta los alrededores de la era cristiana. El *Liezi* comprendía, bajo los Han, ocho secciones, como hoy. Una de las secciones actuales (la séptima, actualmente consagrada a Yangzi)[266] da a conocer las teorías de un pensador muy independiente. La obra abunda en anécdotas preciosas por las indicaciones que da sobre las ideas y las prácticas en boga en los medios daoístas. Desgraciadamente, es imposible fijar la época sobre la cual informan: siglos III y II, comienzo de los Han…

Liezi es el héroe de algunas anécdotas del *Zhuangzi*. ¿Es un maestro legendario, un personaje real? Nada permite contestar a esta pregunta. ¿Existió un personaje llamado Lao Tan? Una anécdota hagiográfica, célebre desde los tiempos de Zhuangzi, quería que Laozi hubiera recibido la visita de Confucio, menor que él, al que habría reprendido.[267] Después de haber sido archivero en la corte de los zhi, Lao Tan o Laozi se debió de retirar al sur de Shandong. Se refiere, también, que abandonó China para realizar un viaje misterioso a occidente.[268] En esta ocasión sería cuando encontró a Guan Yinzi, otro maestro célebre, del que nada nos ha quedado.[269] Son muchos los maestros o los patronos del daoísmo antiguo que citan el *Zhuangzi* o el *Liezi*: por ninguno de los dos hay forma de saber si fue otra cosa que un nombre. Solo Zhuangzi[270] aparece como un personaje real: no se sabe, sin embargo, nada de su vida, salvo el nombre (Zhuangzi) y que, tal vez, nació y vivió en Wei, a fines del siglo IV. No es imposible que haya realizado un viaje a Chu y otro a Qi donde debió conocer a los maestros de la Academia de Linzuo. En todo caso, estaba admirablemente informado

de todas las ideas en boga. Pocos chinos tuvieron tanta curiosidad o un espíritu tan abierto. Nadie fue más libre ni más objetivo en sus juicios. En esto, por lo menos, fue un perfecto daoísta: de su vida no ha quedado ninguna huella, aparte de un libro deslumbrante de genio y de fantasía. Zhuangzi vivió en el norte de China, lo mismo que (si existió) Lao Dan. La hipótesis simplista y completamente gratuita que opone el daoísmo al confucionismo como dos filosofías, nacidas la primera en el sur de China, y la segunda en el norte, no merece que se pierda el menor tiempo en discutirla. Durante largo tiempo se ha sostenido la hipótesis de que el daoísmo, antes de convertirse en "una mezcla de supersticiones groseras", había comenzado por ser una "pura doctrina" ("la de Zhuangzi y de Laozi"), una "filosofía" de "rara elevación".[271] Ahora bien, los "neodaoístas" emplean para designar sus "prácticas supersticiosas" expresiones que vuelven a encontrarse en las obras del "daoísmo antiguo". ¿Será necesario, para salvar la hipótesis, considerar que estas expresiones, simples metáforas en el origen, fueron "más tarde tomadas en su sentido propio"?[272] ¿O bien conviene abandonar la idea de que entre lo que se llama el neodaoísmo y lo que se considera como un sistema doctrinal inventado por los "padres" del daoísmo antiguo no existe el abismo que separa la "superstición" de la "filosofía"? Entre estos prejuicios opuestos, se debe escoger.

Se reconoce de buen grado que el pensamiento de los primeros autores daoístas no puede explicarse sin tener en cuenta la práctica del éxtasis,[273] corriente en los medios en que vivían. Esto es admitir implícitamente que el daoísmo tiene por punto de partida, no la pura especulación sino usos religiosos.[274] Sería curioso que el éxtasis haya sido, como parece que se piensa, la única práctica que haya marcado la doctrina. ¿No se querrá atribuir a ella sola,

con un valor religioso eminente, una dignidad filósofica que correría el riesgo de desconocer todo acercamiento a las prácticas tenidas por menos puras o menos elegantes? El éxtasis que describen los primeros pensadores daoístas cuando hablan de sus pasatiempos místicos, no difiere en nada de los trances y de las correrías mágicas gracias a las cuales los brujos chinos, herederos de un antiguo chamanismo,[275] acrecentaban su santidad, aumentaban su fuerza vital y purificaban su sustancia. Tales eran también los fines perseguidos por todo un conjunto de prácticas que fueron denominadas de larga vida.

El éxtasis no es más que una de ellas. Si se la separa del conjunto, ¿se cree que se hará ver mejor su alcance real, y que se descubrirá su interés preciso si nos limitamos a aproximar la mística china a las místicas cristiana o musulmana? Todos los "padres" del daoísmo hacen muchas alusiones al arte de la larga vida. Leyendo a Xunzi,[276] por ejemplo, se puede ver que no eran los únicos que reconocían su valor. Se trata de una disciplina que se podría calificar de nacional. Existente aún en nuestros días, incluso entre los más humildes, se relaciona con el más viejo pasado religioso de China. Los ritos de la larga vida se unen con las fiestas de la larga noche.[277] No es cosa de considerarlos aquí en su detalle. Lo que importa es señalar su espíritu. Constituyen una ascesis tendente a un ideal de vida natural, libre, plena, alegre.

El apego de los daoístas a esta disciplina explica su oposición a Confucio, su desdén por Mozi, su éxito más vivo entre los humildes y los grandes que entre la clase media de los servidores del bien público. Al elogio, aun moderado, de la sujeción ritual, la apología brutal de la maceración, a toda la moral de la etiqueta, del honor, del sacrificio o del deber social, los daoístas respondieron con un alegato místico en favor de la libertad pura, que, para ellos, se confunde con la plenitud de fuerza y la santidad.

I. El arte de la larga vida

La santidad, para los neodaoístas, es esencialmente el arte de no morir nunca. Desde las proximidades de la era cristiana, se imaginaba que un completo éxito en este arte sería sancionado por una verdadera apoteosis. Se refería que el príncipe de Hunan había podido subir al cielo seguido de todo su linaje y hasta de sus aves de corral[278] (por cuanto la santidad no es cosa sólo reservada a los hombres). El emperador Wu (140-87) hubiese abandonado voluntariamente a todos los suyos y al mismo Imperio si un dragón hubiera querido raptarlo y llevarlo a los cielos, como le sucedió a Huangdi, supremo patrón del daoísmo.[279] El emperador Wu trató de ponerse en comunicación con los genios; envió hacia el Xuenluen y hacia el Mar oriental a misiones encargadas de descubrir el camino del paraíso. Lo mismo hizo Shi Huangdi, quien, desde fines del siglo III, aceptó vivir, oculto de todos, en el fondo de su palacio, con el fin de atraer hacia él a los genios y hallar la droga que impide morir. Deseaba "durar tanto como el Cielo y la Tierra", "entrar en el agua sin mojarse y en el fuego sin quemarse".[280] Los mitos relativos a la hierba de vida parecen muy antiguos,[281] lo mismo que los relativos a las Islas o las Montañas de los Bienaventurados. Los "padres" del daoísmo conocían muchos paraísos, y creían también que ni el agua ni el fuego, ni las bestias feroces, pueden hacer nada contra los santos.

Zhuangzi considera como espíritus limitados a aquellos que tildan de fábulas semejantes creencias, y se niegan a creer, por ejemplo, en las maravillas de las islas Kushi,

> Allí viven genios *(shen ren)* cuyas carne y piel son frescas y blancas como hielo y nieve. Tienen la elegancia exquisita de las vírgenes. Se abstienen de comer cereales. Aspiran el viento y beben el rocío. Se hacen llevar por el aire y las nubes, y arrastrar por dragones voladores. Se recrean fuera

de los Cuatro Mares (más alla del espacio). Su poder *(shen)* se ha concretado *(ying:* a la manera del agua cuando forma témpanos), de forma que pueden preservar a los seres de las pestilencias y dar cosechas y años prósperos… ¡Nada puede nada (contra el santo)! ¡Un diluvio que se levantara hasta los cielos no llegaría a anegarlo, ni a quemarlo una sequedad que licuara metales y piedras, tostara llanuras y montañas![282]
El hombre supremo *(zhi ren)* tiene tal poder (shen) que no se le puede dar calor prendiéndole fuego a una inmensa maleza, ni infundirle frío helando a los ríos más caudalosos; los más violentos truenos derrumbarían las montañas, los huracanes desencadenarían los mares sin poder asombrarlo; pero él, que se hace llevar por el aire y las nubes, y que toma por corceles el sol y la luna, se recrea más allá del espacio (fuera de los Cuatro Mares). ¡Y la muerte y la vida no cambian nada para él! ¡Y qué le importa lo que puede perjudicar o ser útil!"[283] "Yo sé –dice Laozi–, que el que es experto en tener cuidado de su vida *(she sheng),* no encontrará en sus viajes rinocerontes ni tigres, y en los combates no tendrá que desviar de él las armas. ¡Un rinoceronte no encontraría en él un sitio donde hundir su cuerno, ni un tigre donde aplicar sus garras, ni un arma donde hacer penetrar su filo! ¿Y por qué esto? ¡Porque *no hay en él ningún sitio para la muerte!"*[284]

Potencia pura, potencia libre, un santo sólo es vida. Es la vida que se recrea, la potencia que se derrama. Comencemos, no obstante, por anotar que posee los poderes mágicos que, más tarde, los emperadores tratarán de obtener, y que en los tiempos antiguos debían adquirir obligatoriamente los jefes y chamanes.

Experimentar el riesgo en la maleza, no dejarse impresionar por el rayo y el huracán, salir vencedor de las diversas pruebas del agua y del fuego, estas son proezas que fueron exigidas de los primeros magos, como se exigía de ellos, al tomarles por jefes, que fuesen capaces de expulsar las pestilencias y de hacer aumentar las

cosechas.[285] La apoteosis que corona estos trabajos no es en sí misma más que una proeza suprema. Mucho antes de la época en que los emperadores soñaran en acabar en el cielo su carrera, sus humildes antepasados se sometían anualmente a la prueba de la ascensión y conocían el arte de elevarse a los cielos.[286] Zhuangzi no inventó ninguna metáfora, evocó viejas creencias cuando refirió que "fatigados del mundo", "despues de mil años de vida", "los hombres supremos *(zhi ren)* se elevan al rango de genios *(xin),* y montados en una nube blanca llegan a la residencia de Soberano de Arriba".[287] El rey Mu, como otros héroes antiguos,[288] fue raptado a los cielos. Un relato del *Liezi* muestra que debió este favor al poder de un mago *(hua ren)* que lo llevó, asido en su manga, a recrearse *(yeu)* con él, arrastrándolo primeramente hasta el Palacio de los Magos *(hua ren).* Después lo condujo a la "ciudad de la Pureza", donde, en un paisaje de paraíso –oro, plata, perlas, jades– el Soberano (de Arriba) ofrece espectáculos feericos. Finalmente, por encima del Sol y de la Luna, lo hizo penetrar en un mundo de puro deslumbramiento.[289]

Estas "largas andanzas" *(yuan yan),* estos "recreos espirituales" (shen yan) eran la especialidad de las brujas y los brujos que primero los potentados, y luego los emperadores mantenían en su corte.[290] Poetas oficiales cantaban sus hazañas en un lenguaje que apenas si difiere del de los filósofos daoístas.[291] Shi Huangdi y el emperador Wu quisieron hacerse designar con los términos *(zhen, tal ren),* que implicaban que poseían el ascendiente debido a la práctica de las artes mágicas y a la frecuentación de los genios.[292] Los pensadores daoístas reivindican, para ellos o sus maestros, privilegios y títulos análogos que comparten con los habitantes de estos paraísos, a los que no se llega más que por carreras o andanzas del espíritu *(shen xing, shen yan)*"[293] *daren* (hombres grandes), *zhi ren* (hombres

supremos), *zhen ren* (hombres verdaderos), *zheng ren* (hombres santos), *zhen ren* (hombres genios)… tales son estos títulos. Hacen pensar en *empleos* o en *grados* en un colegio de chamanes. Algunos maestros son calificados de *de ren* (hombres del *de),* mientras que el *dao* es llamado maestro *(shi)* o maestro celeste *(tiae shi),* y el discípulo saluda con el nombre de *tian* (cielo) al maestro que le confiere una iniciación.[294] Las teorías místicas de los "padres" del daoísmo se han elaborado en un medio en que (valiendo como pruebas de iniciación en los diversos grados de santidad) las justas de pasos mágicos ponían frente a frente a brujos, adivinos, taumaturgos: todos los maestros de las artes esotéricas.[295] El daoísmo no ha dejado jamás de ser el inspirador o el refugio de todas estas artes secretas, porque todas (incluso la alquimia),[296] tienen por primer objeto acrecentar la fuerza de vida que da la autoridad y constituye la santidad.

Estas artes, por la misma razón de su objeto, forman un todo. No hay nadie que no sepa utilizarlas con vistas a la "larga vida". No obstante, a las artes que tienden esencialmente a dar, con un aumento de potencia vital, el ascendiente que confiere la autoridad (estas son las que explican los éxitos aristocráticos del daoísmo) se oponen, en cierta manera, las prácticas que tienden ante todo a obtener que no haya en el santo "ningún lugar para la muerte": ellas son las que han asegurado la fortuna del daoísmo entre los humildes, y de hecho, se inspiran menos en una ascesis con miras aristocráticas que en una inteligencia campesina del arte de vivir.

Ellas constituyen una especie de higiene santificadora, conocida antiguamente con el nombre de *gang sheng*, el arte de alimentar (o de acrecentar) la vida. De este arte reclaman su origen diversas técnicas (alimenticias, sexuales, respiratorias, gímnicas). Objeto de una enseñanza más o menos esotérica, estas disciplinas han podido aumentar,

en el curso de los siglos, con fórmulas más o menos refinadas o más o menos secretas; pero sería un gran error considerarlas como disciplinas recientes o únicamente formadas de "prácticas supersticiosas". Los maestros del daoísmo aprecian su valor, y apenas hay algunas que no puedan entroncarse con los ritos o los mitos antiguos. Yo debo limitarme a indicar aquí (sería muy largo y fuera del tema aportar una demostración) que un gran principio domina estas técnicas diversas. Para acrecentar o solamente conservar su vitalidad, todo ser debe adoptar un régimen conforme al ritmo de la vida universal.

Todas estas técnicas proceden, en efecto, de una sistematización de las reglas estacionales de la vida rústica, cuya gran ley era hacer alternar los desenfrenos de la actividad alegre y los tiempos de estancamiento, de restricción, de sujeción. De aquí proviene particularmente la idea de que el ayuno vale únicamente a título de preparación para la hermandad. Las privaciones, lejos de ser inspiradas por el deseo de macerar el cuerpo, tienden únicamente a purgarle de todo lo que puede ser veneno, maleficio, germen de muerte. Se trata, no de mortificarse, sino de vivificarse: no de demacrarse, sino de adiestrarse y de adquirir (si cabe decirlo así) una forma atlética. La idea de juego domina toda esta ascesis, cuyo ideal es el libre impulso y los estados ilimitados de la edad de oro o de la infancia.[297]

> Para conservar la vitalidad *(wei sheng)*", dice Laozi,[298] es preciso parecerse al recién nacido: sus huesos son tiernos, sus músculos son flexibles –y no obstante, ¡aprieta con fuerza!–. Nada sabe aún de la unión sexual –y, sin embargo, ¡su miembro se endereza! –.[299] Durante todo el día grita –y no obstante, ¡su gaznate no enronquece!... –. Durante todo el día contempla –y no obstante, ¡sus ojos no guiñan!. El niño no es más que vida: ¡ningún animal venenoso le pica! ¡Ningún animal feroz le agarra! ¡Ningún pájaro de presa lo arrebata!"

Igualmente sometidos (porque el nacimiento es una iniciación, y la iniciación un nacimiento) a la prueba de la exposición en plena maleza, el héroe y el recién nacido son invulnerables con el mismo título. La vida se constituye o se renueva gracias a un estrecho contacto con la naturaleza.

En los paraísos, los genios viven mezclados con los animales.[300] Los santos (al revés que los sabios confucianos que no aceptan ser reducidos a la sociedad de los rinocerontes y de los tigres) buscan y saben obtener la familiaridad con los animales.[301] Sostienen que "todos los seres que tienen sangre y aliento no podrían diferir mucho por los sentimientos y la inteligencia".[302] Lejos de pensar en humanizar a las bestias y menos aún en domesticarlas, se hacen enseñar por ellas el arte de evitar los efectos nocivos de la domesticación que impone la vida en sociedad. Los animales domésticos mueren prematuramente.[303] Lo mismo que los hombres, a los que las convenciones sociales prohíben obedecer espontáneamente el ritmo de la vida universal. Estas convenciones imponen una actividad continua, interesada, extenuante. El ejemplo de los animales hibernales muestra que es preciso, por lo contrario, hacer alternar los periodos de vida moderada y de libres recreos. El santo sólo se somete al retiro y al ayuno con el fin de llegar, gracias al éxtasis, a evadirse "largas correrías". *Juegos vivificantes,* que enseña la naturaleza, preparan para esta liberación.

Se prepara uno para la vida paradisiaca imitando los pasatiempos de los animales. Para santificarse, es preciso ante todo embrutecerse –entended: aprender de los niños, de las bestias, de las plantas, el sencillo y alegre arte de no vivir más que cara a la vida.

Danzando, entran los brujos en trance y se dejan invadir por el éxtasis. Los santos que han penetrado los más altos secretos y merecen que se les discierna el titulo

de "cielo" no cesan, ni aun para enseñar, de "dar saltitos al modo de los gorriones, golpeándose al mismo tiempo las nalgas".[304] Para alimentar su vida y "obtener el *dao*", a la manera de Peng zu, que consiguió subsistir más de setecientos años, hay que entregarse a ejercicios de flexión *(daogin),* o más bien, danzar y recrearse a la manera de los animales.[305] Zhuangzi y Huainanzi mencionan algunos de los temas de esta ascesis naturista. Se recomienda imitar la danza de los pájaros cuando extienden sus alas, o de los osos cuando se contonean tendiendo el cuello hacia el cielo. Con ayuda de esta gimnástica, los pájaros aprenden a volar y los osos se convierten en perfectos trepadores. También hay mucho que aprender de los búhos y de los tigres, hábiles en doblegar su cuello para mirar hacia atrás, y de los monos, que saben suspenderse con la cabeza hacia abajo…[306] El primer beneficio de estos juegos es que procuran la ligereza indispensable a quien quiera practicar la levitación extática.

Sirven también para purificar la sustancia *(lian zsing).* Constituyen, en efecto, una disciplina de la respiración. Permiten ventilar el cuerpo entero, comprendidas las extremidades. Si el aliento *(xi)*, dice Zhuangzi, se acumula en el corazón, la enfermedad aparece, o la pérdida de la memoria, si queda en la parte baja del cuerpo, o la cólera, si permanece en las partes altas. Quien quiera evitar pasiones y vértigos debe aprender a respirar no sólo por la garganta, sino con todo el cuerpo, a partir de los talones.[307] Sólo esta respiración, profunda y silenciosa, purifica y enriquece la sustancia. Por lo demás, es la respiración que se impone tanto durante la hibernación como durante el *éxtasis*.[308] Respirando con el cuello encogido o tendido, se llega, si cabe decirlo, a laminar el aliento y a quintaesenciar su potencia vivificadora. El fin es establecer una especie de circulación interior de los principios vitales, de tal manera

que el individuo pueda permanecer *perfectamente estancado* y experimentar sin daño la prueba de la inmersión. Se deviene impermeable, autónomo, invulnerable desde que se posee el arte de alimentarse y de respirar, en circuito cerrado, a la manera de un embrión.[309]

El recién nacido debe a este arte, que no ha olvidado aún, no sólo el secreto de poder lanzar sus vagidos sin cansarse ni fatigarse, sino también la flexibilidad de sus huesos y de sus músculos. Se ha visto que Laozi consideraba como perfecta la potencia viril del niño, que no experimenta ninguna pérdida de energía vital.[310] Con este tema concuerda toda una ascesis sexual que, desde antes de los Han, había suscitado numerosas publicaciones puestas bajo el patronato de diferentes héroes daoístas.[311] En ellas se enseñaban diversos métodos, todos destinados a acrecentar la longevidad, y fundados, no en un ideal de castidad, sino en un ideal de potencia. Por lo demás, el folklore nos informa sobre una especie de prueba sexual impuesta al santo. Rodeado de numerosas vírgenes o acostado sobre una de ellas, no debía en absoluto "cambiar de color". Para purificar el aliento vital y para refinar la energía viril, es preciso ante todo saber respetar –lo mismo que hacen los animales, igual que hacen las plantas cuya savia no circula más que en la buena estación–, el ritmo que rige la vida del universo y hace alternar y perfeccionar, uno por el otro, el *yin* y el *yang*. Sólo por la mañana es provechosa la gimnasia respiratoria. Los ejercicios de flexión no tienen felices resultados más que en la primavera. Entonces, los nuevos brotes son aún todo flexibilidad. La primavera es la estación de las danzas artísticas que suscitan la subida de la savia y ayudan a la renovación: en ellas, se copian las gráciles inflexiones de los tallos nacientes bajo el hálito fecundo del cielo. Semejantes danzas y los recreos gímnicos son los únicos que pueden conservar

la flexibilidad primera. Cuando ésta desaparece, la muerte triunfa entre los humanos, que se anquilosan, como en las plantas que se lignifican. Lo que es duro y resistente se desgasta y perece. Sólo permanece invulnerable y viviente lo que sabe doblegarse.[312]

Ideas análogas inspiran una dietética que no prescribe el ayuno constante ni aun la sobriedad. Prohíbe alimentarse de cereales, a la manera del vulgo;[313] pero invita a degustar el jugo de las cosas. Aconseja beber el rocío fecundo. No prohíbe de ningún modo las bebidas alcoholizadas. Las considera como extractos de vida. Lo mismo que un recién nacido, un adulto no se lastimará al caer (aunque sea desde lo alto de un carro y sobre el duro suelo) si la caída se realiza cuando se está ebrio: gracias a la embriaguez, su potencia de vida *(shen)* está intacta *(quan)*.[314] La embriaguez hace aproximarse a la santidad, como la danza prepara al éxtasis.

Sólo el éxtasis puede conservar intacta la potencia de vida *(shen quan).* La santidad, es decir, la plena vida, se alcanza desde que, refugiado en el cielo *(cang yu tian),* se consigue mantenerse en un estado de embriaguez estática, o mejor, de apoteosis permanente.[315] Llegado a no ser más que una potencia pura, imponderable, invulnerable, enteramente autónoma, el santo va actuando con toda libertad a través de los elementos, de los que ninguno puede dañarle. Atraviesa impunemente los cuerpos sólidos. *Toda materia es para él porosa. El vacío que ha creado en él, gracias al éxtasis, se extiende en su favor al universo entero.*[316]

Los maestros místicos afirman que este estado de gracia mágica es el estado de naturaleza, el del ternero que acaba de nacer. Las más bellas proezas son las que realizan los seres que permanecen más simples.[317] No obstante, aparece, leyendo a Liezi o a Zhuangzi, que esta simplicidad perfecta es el fruto de un adiestramiento sistemático.

Para convertirse en maestro en el arte de la levitación o en el arte del éxtasis, es necesaria una larga práctica, así como iniciaciones sucesivas. Liezi (que tuvo el cuidado de confiarse a los mejores maestros) no llegó jamás a mantenerse en estado de trance más de quince días seguidos. Sin embargo, necesitó nueve años de aprendizaje para obtener la receta *(shu)* que permite "cabalgar al viento". Cuando hubo reconquistado la simplicidad primera, "su corazón (su voluntad) se cristalizó *(ying)*, mientras que su cuerpo se disolvía y sus huesos y su carne se licuaban. Ya no sentía que su cuerpo se apoyaba ni que sus pies reposaban sobre alguna cosa. Iba a merced del viento, del este al oeste, como una hoja o una pajilla desecada, sin poder darse cuenta de si era el viento el que lo arrastraba o él mismo quien arrastraba al viento".[318]

La expresión "pajilla desecada, gavilla vacía", que se emplea a propósito de las correrías aéreas, merece ser retenida ya que, para describir el éxtasis, no se deja jamás de decir que su corazón es como la ceniza apagada y su cuerpo tal como *madera muerta.*[319] ¿Qué se ha hecho, pues, de la juvenil flexibilidad que tienden a conservar las prácticas de la larga vida? La madera muerta evoca la rigidez cataléptica. Todo lo que en el individuo es principio de muerte ha sido, si se puede decir así, evacuado en la envoltura corporal *(xing)*, que se ha hecho semejante a un cadáver, en tanto que la flexibilidad, intacta, con toda la vida, se ha concretado en eso que la lengua mística llama lo doble *(nge:* la mitad, el compañero) y el lenguaje común, alma-aliento *(hun)*.[320] El ser ya no es entonces más que un aliento que se mezcla al soplo vivificante del universo, y libre, se recrea en el viento.

De este modo, la ascesis santificada puede, sin temor a ningún obstáculo, sin que ningún choque venga a lastimarla, sin que nada le fatigue ni la desgaste, recrearse *(ye)*,

cabalgando en la luz, en la inmensidad del vacío: el *soplo del universo* es a la vez vacío y luz, calor y vida.[321] Con estas ideas se une una metáfora popular que los místicos vuelven a tomar cuando afirman que la muerte no puede nada sobre ellos. "Se decía antiguamente que el Soberano (de Arriba) suspende (el haz de leña) y después lo deshace… El haz de leña arde y la llama se transmite…"[322] Principio de la flexibilidad y del calor vitales, el aliento, que, como el éxtasis, sirve al mismo tiempo para purificar y concentrar, y después para liberar, se evade de lo que no es más que muerte y "ceniza apagada", para unir la vida y la luz puras.

Así, se exterioriza y se separa de lo perecedero lo que nosotros no podemos llamar el alma,[323] ya que no es una entidad espiritual: no es más –calor, fluidez, vacuidad luminosa– que el principio universal, sutil y concreto, de la vida. Comenzada con libres pasatiempos y juegos vivificantes, gracias a los cuales el ser se purifica plegándose al ritmo del universo, la ascesis de la larga vida acaba con una iluminación de la que el santo retira, con todos los dones del mago, una potencia de vida ilimitada.

II. La mística de la autonomía

A todo un detalle de las fórmulas de vida o de santidad –enseñadas indudablemente por maestros en competencia y muy diversos, aunque procediendo de una misma inspiración–, se ha sobrepuesto lo que se llama la doctrina de la "escuela del *Dao*". Esta expresión, consagrada por el uso, no es feliz. La idea de *dao* no es en particular de los maestros del daoísmo, y éstos, aun antes de que profesaran una doctrina, se han limitado a preconizar una sabiduría.

Esta sabiduría es de tendencia mística, lo que no implica que sea de ninguna manera favorable al personalismo y al espiritualismo. Se la traicionaría más aún que a todas las demás enseñanzas que gozaban de favores en la

antigua China, si, para exponerla, se dejara uno arrastrar al empleo de la palabra "Dios" o de la palabra "alma". El "daoísmo" de Laozi y de Zhuangzi es una especie de quietismo naturalista.

Vomita tu inteligencia,[324] tal es, en principio, la única regla de la sabiduría. Todo dogma es nocivo. No hay nada de buenas obras. Sólo son eficaces el silencio y la quietud *(zing).*

> ¡Aproxímate! ¡Quiero decirte lo que es el *dao* supremo *(zhi dao)!* ¡Retiro, retiro, oscuridad, oscuridad: he aquí el apogeo del *dao* supremo! ¡Crepúsculo, crepúsculo, silencio, silencio: no mires nada, no oigas nada! ¡Retén abrazada tu potencia vital *(bao shen),* permanece en la quietud: tu cuerpo (no perderá) su corrección (nativa)! ¡Conserva la quietud *(zing)*, conserva tu esencia *(qing)*: tú gozarás de la larga vida! ¡Que tus ojos no tengan nada que ver ni tus orejas nada que oír, ni tu corazón nada que saber! ¡Tu potencia vital conservará tu cuerpo, tu cuerpo gozará de la larga vida! ¡Vela sobre tu interior, ciérrate al exterior: saber muchas cosas es perjudicial…!"[325]

El quietismo de los sabios daoístas entronca expresamente, como se ve, con el viejo ideal de la larga vida. Estos sabios, sin embargo, parecen haber sido –lo mismo que Confucio, pero en otro medio–, reformadores. También ellos han querido fundar la sabiduría en el conocimiento del hombre. Pero Confucio parece haberse propuesto liberar la psicología de un antiguo saber mágico-religioso, aun exaltando la virtud educadora de la etiqueta. "Los padres del daoísmo", por lo contrario, se preocupan de distinguir el conocimiento psicológico de la ciencia de los comportamientos regidos por las convenciones sociales, mucho más de lo que se preocupan de separarla de las especulaciones sobre el universo. Aseguran ver en la sociedad (actual) no el medio natural de la vida humana, sino un sistema falaz de sujeciones. No son la frecuentación de los ancianos, la conversación con las gentes honestas,

la vigilancia mutua; no son la amistad ni la observación las que pueden informar sobre la naturaleza humana. La *meditación solitaria* es la única vía del saber y del poder *(dao):* "Conocer a otro no es más que ciencia; *conocerse a sí mismo, es comprender".*[326]

La civilización degrada la naturaleza: todo es convencional en aquello que la observación puede alcanzar. La dialéctica no tiene más que un interés negativo: demuestra lo arbitrario de todo saber que no sea debido a la sola meditación. Esta última bástale al santo. Por encima de lo artificial, le hace aprehender de un sólo golpe lo real y la vida. No tiene más que replegarse en sí misma: "olvidando en la inmovilidad *(zu wang)*" todo lo que no es más que saber convencional, purifica su corazón *(xinzhi)* de todos los falsos deseos y de todas las tentaciones que ha inventado la sociedad. Restituye así en él la simplicidad *(pou)* perfecta, que es el estado nativo de todo ser del universo entero. Para volver a encontrar en sí al hombre natural y a la naturaleza, no hay más que volver a ser sí mismo y "conservar en paz la esencia de vida que es propia de su sí *(ang ji xing)",* "No pases nunca tu puerta, tú conocerás el imperio entero. No mires por la ventana: el *dao* celeste te aparecerá".[327]

La meditación no tiene por fin único el conocimiento. Purifica y salva. Pero la salud no es más que un retorno a la naturaleza, y no es de eso que nosotros llamamos la materia de lo que el aprendiz-santo trata de liberarse. Solo el siglo *(che),* y no el mundo, merece el nombre de cenagal. Lo que es impuro y germen de muerte, es lo artificial, es lo adquirido, todo por lo cual la civilización ha deformado y falseado la naturaleza. Toda invención, todo pretendido perfeccionamiento no vale más que una excrecencia incómoda. Es más bien un tumor nocivo.[328] No hay que violentar la naturaleza, y sobre todo, con el pretexto de rectificarla. Lo que es curvado debe permanecer curvado.

¡No pretendáis acortar las patas de la grulla ni alargar las del pato! Por poco que fuera artificial, toda técnica de la larga vida sería perniciosa, y condenable toda preocupación de mejora, si se inspirase en prejuicios morales. Lo peor sería querer ligar juntos por el *ren* y el *yi*, con esos lazos, esas redes, esos pegamentos y esos barnices ficticios que son los ritos, las leyes, la etiqueta, los seres que sólo pueden subsistir a condición de continuar siendo ellos mismos. Se "pierde su naturaleza *(xing)"* si uno se adhiere a las costumbres; se "destruye su sí mismo" si uno se adhiere a los demás seres.[329] El "sí mismo" *(zi)* no debe dejarse contaminar por el "otro" *(bei).* Conviene, por lo contrario, "refugiarse en el *de*" (la esencia específica) que os es propia *(cang yu ji duo)*[330] por cuanto es "refugiarse en lo celeste *(cang yu tian)"*, es decir, en la naturaleza.

La oposición del *tian* y del *ren* (que no es lo humano, sino lo social, lo civilizado) es el centro de la doctrina de Laozi y de Zhuangzi. *Difiere completamente de una oposición entre lo divino y lo humano*.[331] Ni la meditación, ni aun el éxtasis tienden a dar acceso a una sabiduría transcendente. Revelan al hombre tal como puede ser si la civilización *(ren)* no obstruye en el el *dao*, el de y el *tian*, es decir, su esencia propia *(zing),* pura de toda contaminación. Por eso, el hombre verdadero *(chen ren)* es aquel que, huyendo de sus semejantes, no tiene semejantes: "Aquel que no se reine con los demás hombres (Jiren) se iguala al cielo". Se puede, además, decir de él que "se recrea en lo verdadero", que "la puerta del cielo se abre para él", que es un "Hijo del Cielo", que "se iguala con el Soberano (de Arriba)".[332] Son estas fórmulas míticas que no deben extraviar: la meditación daoísta no busca ninguna confortación en el más allá. Es estrictamente solitaria. Su ideal es la autonomía. Sólo el malo permanece solo, dirán de buen grado los defensores de Confucio.[333] Sus adversarios hacen de una autonomía absoluta la condición

de la salud y de la misma vida. El santo debe vivir para sí solo y por sí solo.

La salud, la santidad se adquieren desde que, liberado de todo compromiso con el otro, el sí mismo *(zi)* no es más que vida y espontaneidad pura *(zi ran)*. Reducido a sí mismo, el individuo se iguala con el universo, por cuanto la espontaneidad de la que en adelante hace la única ley es la ley del *tian* o del *dao*. Quien permanece autónomo posee el *tian dao,* la vía, la virtud celeste. Es, en efecto, el *zi ran*, la espontaneidad, o más bien, un poder total de realización espontánea, la característica del cielo así como del *dao*. *Tian* (lo celeste, que se opone a *ren*, la civilización) evoca una idea que la palabra "naturaleza" puede dar, y en la medida en que parece justo traducir pvog por naturaleza, es también este término el que mejor expresara la noción daoísta de *dao*.[334]

Partiendo de la idea corriente de que *dao* significa el poder universal de realización de la que la potencia reguladora del jefe es, en el orden humano, la más alta expresión, los maestros daoístas han atribuido a esta noción un valor más intelectual, si no más abstracto. En la noción de *dao* se resumía el sentimiento, religioso a la par que familiar, de la estricta simpatía y de la completa solidaridad que une la naturaleza y los hombres. Para las escuelas preocupadas por la acción política o moral, el orden natural, concebido según el modelo del orden social, parece emanar del jefe, guardian responsable de los estatutos y de las costumbres. Pero el pensamiento de los maestros daoístas experimenta menos directamente la influencia de la política que la de las artes mágicas, más poderosa aún en ellos que en todos los demás sabios de China, la idea de que el hombre no forma un reino en la naturaleza va acompañada de un sentimiento muy vivo de la unidad del mundo. Los adivinos caracterizaban el conjunto de las mutaciones *(yi),* reales o simbólicas,

calificándolas de fáciles *(yi):* se producen, según afirmaban, sin que haya desgaste de energía. Los magos presentaban los alardes de fuerza más milagrosos como los efectos directos de un genio operatorio inagotable. De estas concepciones –combinadas con la creencia (semipopular, semisabia) de que el cielo, invariable, imparcial, permanece incesantemente siendo el mismo, sin dejar de regir las cuatro estaciones– se deriva la tesis esencial del daoísmo: el *dao* (como el cielo, es decir, la naturaleza) es imaginado como el principio inmanente de la universal espontaneidad.

Así, se señala ante todo por una especie de indiferencia y de indiferenciación totales. Está "vacío" *(xu),* vacío de preformaciones como de prejuicios; no constituye ningún obstáculo para ninguna iniciativa: con él, que es lo Indenominable (el Total incapaz de retener ninguna especificación), no viene a chocar ninguna individualización. El *dao* (el cielo, la naturaleza) no es aglutinante, sino separado e imparcial; anima el juego y se mantiene fuera del juego. Su regla única es el *wu wei*, la no intervención. Se piensa, ciertamente, que él obra, o mejor, que es activo, si bien en el sentido de que irradia incansablemente una especie de vacuidad continua. Principio global de toda coexistencia, forma un medio neutro, propicio, por eso mismo, al flujo y reflujo indefinidos de las interacciones espontáneas.

Algunos daoístas (como se advierte leyendo el Liezi) apenas si distinguen el medio interactivo, que constituye el *dao* del mundo de las acciones propiamente mágicas. Cuando insisten sobre la continuidad *(jun)* del universo, que ellos oponen a la simple *contigüidad*,[335] piensan sobre todo (en lo que nosotros llamaríamos las acciones de espíritu a espíritu) en los pasos mágicos, en los giros operatorios, en los juegos de los ilusionistas. Gracias a la continuidad cósmica, gracias al *dao* –de hecho, gracias a su propia eficacia *(dao)*–, tal o cual pescador (cuyo sedal está

hecho de un sólo filamento de seda) retira de un profundo abismo peces enormes, y tal o cual tocador de guitarra (nada más que pulsando una de sus cuerdas) obtiene, si le place, que las mieses maduren desde los primeros días de la primavera o que, en pleno verano, caiga la nieve y se hielen los ríos. Semejantes poderes son adquiridos, dice expresamente el *Liezi,* por quien sabe los secretos de las juglarías ilusionistas *(huan),* por quien conoce la ciencia de las transformaciones *(zao hua).*[336]

Frecuentemente, se simula no ver en el *Liezi* más que una obra del daoísmo ya decadente; pero es un hecho que las acciones sin contacto ni empleo de trabajo son uno de los temas favoritos de *Zhuangzi*. Éste, incluso, hecho más notable aún, emplea las palabras *zao hua* para calificar el *dao*. Algunos intérpretes no vacilan nunca, en este caso, en traducir *zao hua* por el "creador" y, precisamente, en ocasión de un pasaje en el que Zhuangzi muestra el *dao* operando la mutación de un brazo izquierdo en un gallo, y de un brazo derecho, en una ballesta.[337] Nada es más extraño a los pensadores daoístas que la tendencia creacionista o personalista. Nunca separan las ideas de espontaneidad *(zi ran)* y de no intervenci6n *(wu wei),* de impersonalidad y de autonomía. Precisamente, porque ellos no veían en el *dao* más que el principio inmanente y neutro de toda realización espontánea, han tendido, de manera especial Zhuangzi, a hacer de él el principio del desarrollo natural de las cosas, y por consiguiente, de su verdadera explicación.

Se ha caracterizado su esfuerzo diciendo que ellos han querido liberarse de las concepciones animistas que, en su tiempo, dominaban el espíritu chino.[338] Sería más exacto no hablar para nada de animismo, sino de magia. Intelectualizando, si puedo decirlo así, la idea del *dao* e insistiendo en las nociones de impersonalidad y de imparcialidad, los maestros daoístas han intentado interpretar como un principio de explicación racional lo que había

sido concebido hasta entonces como el principio concreto y total del Orden o como medio eficiente de las acciones mágicas. No obstante, nunca han pensado en ligar a la idea del desarrollo natural de las cosas una técnica de la experimentación. Por poderosa que haya sido la inspiración naturista que los animaba, permanecían, tanto como sus adversarios, bajo el imperio de las preocupaciones humanistas. No pensaban más que en preconizar una cierta inteligencia de la vida. La idea que se forman del *dao* y de la naturaleza de las cosas se explica por su afición a la meditación (que ellos combinaban, Zhuangzi, por lo menos, con una viva inclinación a la dialéctica), al menos tanto como con su saber en materia de magia o de física.

La noción de continuidad va ligada, en el Liezi, a la tesis de que el espacio y el tiempo no están limitados.[339] Cuando quiere dejar entrever lo que puede ser el *dao*, Zhuangzi insiste también sobre esta tesis. Por una parte, la ilustra abundantemente por medio de alegorías o de anécdotas míticas, y por otra, con una argumentación nutrida de temas tomados de los sofistas.[340] Como estos últimos, Zhuangzi profesa un relativismo riguroso, pero que separa de todo realismo abstracto.

Para él, el mundo se resuelve en un flujo de apariencias concretas, ocasionales, singulares, entre las cuales no hay medidas comunes, sino exteriores, humanas, artificiales. Todas las sensaciones tienen tanta más, o tanta menos, realidad unas que otras. Todo juicio no es más que un juicio de valor, una estimación siempre arbitraria. Yo soy, en mi sueño, una mariposa; me despierto, y soy Zhuangzi. ¿Quién soy yo? ¿Zhuangzi soñado que es una mariposa? ¿Una mariposa que imagina ser Zhuangzi?[341] Estas dos apreciaciones sucesivas testimonian una transformación *(wu hua)* de la que no se puede decir si es real o imaginaria. Asimismo, no hay posibilidad de establecer una distinción segura, no solamente entre términos vecinos, sino también entre Esto y Aquello, la existencia y la

no existencia, la vida y la muerte, lo hermoso y lo feo, lo útil y lo perjudicial, entre el bienestar y el malestar. No son éstos, de hecho, términos realmente contrarios; no son más que apreciaciones contrastantes –completamente subjetivas, simplemente momentáneas–. Acostarse en el fango, sólo es malsano para tal individuo y en tal momento.[342] La humedad, el calor sólo existen para quien tiene calor o se siente mojado y en el solo instante en que lo siente. El Todo y todo ser están en perpetuo cambio. Heme aquí otro que yo mismo cuando yo creo ser el mismo de poco ha. "La vida del hombre, entre Cielo y Tierra, es como un caballo blanco saltando un foso y desaparecido de súbito".[343] Nacer o morir, he aquí, ciertamente, un cambio *(gai)* total, instantáneo; no difiere nada de los cambios del todo en el todo de que, a cada instante, está hecha la vida. El individuo, tanto como el mundo, es múltiple; lo mismo que el individuo, el mundo no permanece idéntico;[344] y sin embargo, el universo es uno, como, asimismo, cada uno de los seres. Los cambios de todo en el todo no son más que mutaciones.

No hay, pues, nada de errores, ni aun de posibilidades de errores. De este modo, todas las paradojas de los sofistas pueden ser consideradas como verdaderas. No siendo el Yo y el Otro, Esto y Aquello, más que situaciones diferentes, es legítimo decir que un centenario no es viejo, ni joven un ser débil nacido muerto, que un pelo vale una montaña, y que entre tal ser débil y el universo no existe ninguna diferencia, ni en nobleza, ni en potencia, ni por la edad, ni por la grandeza.[345] En cambio, solo hay verdades ocasionales, impermanentes, múltiples, singulares, concretas, o –lo que viene a ser lo mismo– no hay más que una verdad, abstracta, total, indefinida, que es el *dao*: el medio –indiferente y neutro, impasible, indeterminado, supremamente autónomo– del conjunto de las verdades transitorias, de las apariencias espontáneas.

La dialéctica puesta en boga por los sofistas le permite a Zhuangzi presentar el *dao* como el medio en que se opera la síntesis de todos los antagonismos. Cuando, dejando de “continuar confinado entre los Seis Polos del Universo y de dejarse deslumbrar” por los juegos de la luz y de la sombra, se decide montar en el carro del sol,[346] se goza, desde este observatorio neutro y soberano, de un punto de vista que no es ni el del Esto ni el del Aquello, sino aquel en que Aquello y Esto no pueden más que estar unidos. Es el punto de vista del centro del anillo, donde se manifiesta la vanidad de las oposiciones (en apariencia) diametrales. Para quien se sitúa en el centro del anillo, “no hay nada que no tienda a aparearse *(di ji ou)*”, reabsorbiéndose todos los contrastes en el orden total que los rige, ya que es el pivote del *dao*.[347] Considerados a partir del principio indiferente de todas las realizaciones autónomas, y no ya con las preferencias apasionadas de lo pequeño frente a lo grande o de lo grande frente a lo pequeño, lo minúsculo y lo mayúsculo se confunden, por cuanto son inmensos igualmente. “Es supremamente tenue (según el decir de los dialécticos) lo que no tiene ninguna apariencia sensible *(wu xing);* supremamente grande, lo que no puede ser circunscrito”. Este aforismo, que evoca las sensaciones, las operaciones concretas, pero que se inspira en un realismo abstracto, lo sustituye Zhuangzi con una fórmula por la cual se afirma su tesis de que sólo cuentan las operaciones del espíritu, y que no hay pequeño ni grande, sino solamente lo inmenso. Caracteriza, pues, lo que no tiene ninguna apariencia sensible por la imposibilidad de dividirlo por el cálculo; lo que no puede ser circunscrito, por la imposibilidad de *computarlo numéricamente.*[348] El relativismo de Zhuangzi es de inspiración idealista.

Con él aparece, en la filosofía china, destinada, por lo demás, a una fortuna mediocre, la idea de infinito.

Lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño no es lo que, materialmente, se hallaría incortable o lo que, técnicamente, no se pudiera circunscribir: es lo que, hoy y siempre, queda por imaginar desde que el espíritu ha comenzado a imaginar. A menos que no sea más que una rama –confinada en una charca, un hongo nacido para vivir una sola mañana, ¿cómo no sentir que el espacio y el tiempo (y, con ellos, todo ser o toda situación en el espacio-tiempo) son ilimitados? Por grandes que puedan ser descritas una extensión o una duración, siempre aparecerá una insuficiencia de grandeza, una vez se entregue uno a pensar en un más allá.[349] Pensad, por ejemplo, en el *peng,* ese pájaro inmenso, que no tiene necesidad más que de seis meses de vuelo para elevarse en los aires a una altura de noventa mil estadios: ¿dónde podría (o podríais vosotros) detener su impulso? Estas alegorías o semejantes temas míticos bastan para imponer la idea de infinito.[350] Corresponde, en efecto, a una necesidad del espíritu. Y esta necesidad la satisface la noción de *dao*.

Completamente indeterminado y absolutamente autónomo, el *dao* se encuentra en todas las cosas. Todas las cosas suponen espontaneidad, indeterminación y esas posibilidades indefinidas de mutaciones que pertenecen a todo ser porque cada emblema los encubre:

—¿Donde está el *dao*?
—¡No hay nada donde no esté!
—Precisad con un ejemplo, que será mejor.
—¡Está en esta hormiga!
—¿Podríais presentar otro ejemplo más humilde?
—¡Está en esta hierba!
—¿Más modesto aún?
—¡Está en este tiesto!
—¿Es esto lo más bajo?
—¡Está en este excremento!

Pero de nada sirve interrogar sobre el *dao* a la manera de los expertos[351] que, en los mercados, estiman un cerdo hundiéndole el pie todo lo que pueden en el tocino. "No pidáis ejemplos: no hay nada donde no esté el *dao*". El *dao* merece ser llamado "lo Supremo", "lo Universal", "lo Total", es decir, "lo Entero-Único *(Yi)*".[352] Inmanente en todas las cosas (no hay que decir animadas o inanimadas, sino: las más vulgares lo mismo que las más nobles),[353] señala un principio de indeterminación de la que procede, para cada una de ellas, con una absoluta singularidad, una completa independencia. No sería suficiente decir que cada ser, como todo pensamiento, es a la vez libre, fugaz, ilimitado, o que él participa de un infinito de poder y de libertad; no hay nada que se iguale a este infinito, y para valer el Todo, le basta –a cada ser– ser y devenir; basta ser uno mismo, con todas sus posibilidades.

Este infinito inmanente, la dialéctica o la imaginación mítica lo presentan como una necesidad del pensamiento. El éxtasis, que procura, en su puro esplendor, el sentimiento, prueba que es la única realidad, la realidad total. "¡Oh, maestro mío! ¡Oh, maestro mío! ¡Te das en todas las cosas y no intervienes, por equidad *(yi)!* ¡Procedes con largueza con las generaciones de todos los tiempos y no intervienes por amistad *(ren)!* Tú eres más anciano que las más viejas edades y no eres viejo! ¡Tú cubres y soportas (tales como el) Cielo y (la) Tierra! ¡Tú cincelas y esculpes todas las apariencias y no eres artesano! ¡En ti yo me recreo *(yeu)*! [o bien (es otra cláusula): a ti te llamo: ¡Alegría celeste!]", tal es la oración (estereotipada) con la que acaba el éxtasis daoísta.[354] Se llega a este éxtasis después de un adiestramiento que purga al ser de todas las contradicciones artificiales sobreimpuestas a su naturaleza el contacto de otro y las convenciones sociales. Se conserva en la edad más avanzada la frescura de un niño cuando se arroja fuera de sí primero "el mundo de los hombres" y después,

"toda realidad" (exterior), y finalmente, la idea misma de "existencia". Se obtiene entonces, en "una luz difusa[355] que es la del alma *(zhao zhi)*", la visión de una "independencia solitaria", de suerte que, "aniquilados el pasado y el presente", se "entra en lo que no es vivir ni morir".[356] Así es como, "dejando caer cuerpo y miembros, desterrando audición y visión, separándose de toda apariencia corporal y eliminada toda ciencia, se une a lo que penetra por todas partes *(da tong)*[357] y da su contiuidad al Universo *(Tian jun)*".[358] Gracias a la "purificación del corazón" y al "vacío *(xu)",* se "adhiere al *dao (dao zi)".*[359]

Después de haber "abrazado la Unidad *(bao yi)"*, y puesto que "los diez mil seres no son más que uno"[360] y que el mismo ha sabido "conservar en él la unidad",[361] el santo, no teniendo ya "en cuanto a él actividad privada ni nombre propio *(wu ming)*",[362] se funde, indeterminado y libre, en el principio, indenominable *(wu ming)* y total, que –no siendo más que el eje, la cumbre *(lei),* el pivote, el centro vacío del cubo de la rueda–[363] no tiene actividad ni existencia propias; pero fuera del cual no existen realidad, libertad, verdad, por cuanto es lo Intacto Eficaz de que procede, con todas las artes, el conjunto de las eficiencias, el Único Saber que, tal como una luz difusa (se la llama la Luz celeste –es decir, natural– *Tian guang)*[364] lo ilumina todo, uniformemente, dando a cada cosa su verdadera apariencia.[365]

La originalidad de los maestros daoístas, o por lo menos de Zhuangzi, consiste en el hecho de que han sabido justificar una técnica de la santidad, dominada por un ideal de autonomía, combinándola con una teoría del conocimiento[366] muy bien ajustada a los postulados de su quietismo naturalista.

En esta teoría, la parte de la tendencia mistica no es más grande que la de la tendencia intelectualista. Considerado como el principio inmanente y neutro de todos los libres desarrollos, el Dao (incluso si, en la exaltación de la visión

extatica, se le califica de misterioso e inefable) es, ante todo, concebido como un principio de explicación racional. Y por otra parte, su indeterminación y su imparcialidad (que se traducen por la frialdad impersonal de las efusiones y oraciones místicas, siempre de forma estereotipada) excluyen toda tendencia al personalismo, al mismo tiempo que toda tendencia al espiritualismo está excluida por la idea de la continuidad del Universo.

El *dao*, del que se puede decir que es a la vez naturaleza y razón (o si se quiere, *pog* y *liyog*), es un principio de universal inteligibilidad. La fórmula "vomita tu inteligencia" no expresa el menosprecio de la actividad del espíritu, sino simplemente, el desdén por la ciencia discursiva, por los juegos de la dialéctica, por toda especie de realismo abstracto.

Los maestros daoístas no ponen inconveniente para la utilización (ni, por lo demás, hacen ningún esfuerzo para perfeccionarlo) del sistema de las clasificaciones, del que sus contemporáneos se sirven para ordenar el pensamiento. Admiten que lo vulgar está dominado por seis apetitos (los de los honores y de las riquezas, de las distinciones y del prestigio, de la nombradía y de la fortuna); seis trabas (las que imponen el mantenimiento y el comportamiento, la sensualidad y el razonamiento, el temperamento y la reflexion); seis (sentimientos que son un) obstáculo al de (odio y deseo, alegría y cólera, pena y placer); seis (actitudes que son un) obstáculo al *dao* (las que consisten en evitar o en ir delante, en tomar o en dar, en conquistar conocimientos o en ejercitar los talentos): es preciso reprimir estas 24 disposiciones para obtener la rectitud y la quietud, la iluminación y la vacuidad.[367] Es preciso, además, so pena de "perder la esencia que os es propia *(xing)"*, evitar las cinco perversiones,[368] que resultan de un uso civilizado de los sentidos: pintura, música, perfumes, cocina, predilecciones del corazón corrompen

la vista, el oído, el olfato, el gusto y el juicio.[369] Ya en sí mismo el uso natural de los sentidos puede ser pernicioso si uno no se aplica a defender, contra la multiplicidad de las apariencias, la simplicidad original *(puo)* del ser. La visión, la audición, el olfato, el gusto y el conocimiento no merecen ser calificados de *zhi* (que lo penetra todo, que se extiende a todo) más que cuando ningún objeto particular los detiene.

Para que la percepción sea pura, es preciso que, difusa, se refiera al total y no al detalle de las cosas. Es preciso, además, que, global, sea proporcionada, no por uno de los sentidos, sino por el ser entero. Es preciso que resulte de una unión *(he)* de lo que, tanto en el individuo como en el universo, constituye la potencia de vida (el *qi*, aliento).[370] El verdadero sabio "oye con sus ojos y ve con sus orejas". No es que haya encontrado ya el secreto de la audición paracústica o de la visión paróptica. Admite de buen grado que no es absolutamente posible invertir las funciones de los diversos órganos. Sabe solamente "unir su cuerpo a su corazón, su corazón a su *qi* (aliento), su *qi* a su *chen* (potencia vital) y el todo al *wu* (es decir, no a la "nada", sino al total indeterminado…)". Si, pues, "se produce un sonido, sea a lo lejos, por encima de las Ocho Marcas del Universo, sea muy cerca, entre pestañas y cejas, no puede dejar de ser informado –sin que no obstante sepa si es por sus orejas o por sus cuatro miembros por donde se ha hecho la percepción o si es por su corazón, su vientre y sus cinco vísceras por donde es informado: él es, he aquí todo".[371] Sólo parece válida la percepción, espontánea y global, que resulta de una libre fusión comulgatoria. El sabio se abstiene de servirse de sus ojos para ver, de sus orejas para oír; rehúsa hacer un uso distinto de sus sentidos por miedo de ver atascados los orificios que son los órganos; "sólo utiliza sus ojos de la manera como utiliza

sus orejas y emplea su nariz como emplearía su boca": así, solamente, "la comunicación entre el exterior y el interior se establece" inocentemente.[372]

Toda sensación parcial es agotadora y corruptora. De chocar con la multiplicidad de las cosas una parte y después otra parte de su ser, el individuo se extenuaría. Un santo, cuyo primer deber es cuidar de su vitalidad, teme estos choques, sobre todo cuando, buen daoísta, está penetrado de la idea de que allí donde aparezca la multiplicidad no hay que prever ningún término. Se previene de querer conocer por el detalle: *"¡Vivir en los límites y no tener límites en el conocer! ¡Es mi peligro para quien está limitado a perseguir lo que no está!"*.[373] En la antigua China, nadie ignoraba que toda imagen resulta de un contacto –pudiéndose producir este choque tanto en el estado de vigilia como en el sueño–.[374] El santo no se permite sonar o pensar, como tampoco fatigar sus músculos,[375] por cuanto teme el desgaste y aún más el contagio. Desde que hay, no unión fortificante con el total indeterminado, sino aproximación indebida del Otro y del Yo, hay choque, es decir, desgaste, y contacto perjudicial, o más bien, mancha.

Para impedir estos contactos maléficos y las usurpaciones doblemente sacrílegas que lastiman la autonomía del otro tanto como la del yo,[376] los maestros daoístas debieron, al parecer, limitándose a la unión extática con el *dao*, profesar el más riguroso de los subjetivismos místicos. Ellos escapan a este subjetivismo gracias a su tesis en la continuación del universo. Esta tesis les permite también desembarazarse del realismo abstracto de los dialécticos.

Al sofista Huizi, que vagaba en su compañía sobre la pasarela de un riachuelo y que le reprochaba –no siendo un pez– haber pretendido reconocer lo que constituía el placer de los peces, Zhuangzi, le respondió: "Me habéis

preguntado: ¿Cómo sabéis lo que es el placer de los peces? Puesto que me habéis planteado esta cuestión es porque, de antemano, sabíais que yo lo sabía. Y yo lo sé porque estoy sobre la pasarela del riachuelo".[377] La posibilidad de comunicaciones entre el yo y el otro es un hecho. Si, incluso para él, esto no fuera un hecho constante, el dialéctico se mostraría absurdo, puesto que –y precisamente a propósito de este hecho– él pregunta a otro. Pero si el hecho –que autoriza la dialéctica, aun haciendo aparecer la ineficacia del razonamiento en el abstracto donde se acantona– es constante, es la prueba de que entre todas las porciones del universo existe una continuidad concreta.

Para los maestros daoístas, en efecto, la comunicación de individuo humano a individuo humano sólo es posible porque desde luego es posible la comunicación entre caracteres individuales de todo género. Excluida toda preocupación espiritualista, ya no se trata de comunicaciones de alma a alma –ni tampoco de una transmisión de ideas asegurada por una simbólica artificial, como el lenguaje humano–. Si el yo puede conocer al otro, es en razón de la unidad del mundo. Gracias a la "continuidad natural *(tian jun)*", "lo verdadero *(ran)* y lo falso *(bu ran)* se distinguen entre sí *(zi)*", se manifiestan espontáneamente *(zi ran)*.[378]

La unidad del mundo era manifiesta y muy fácil el conocimiento de las cosas en los tiempos en que la civilización aún no había pervertido a los hombres deformándolos y aislándolos. "Vivían antiguamente fraternalmente con los animales y no formaban más que una familia con los diez mil seres". Nadie se preocupaba entonces de la "ciencia de detalle"; pero todos los seres se entendían y se comprendían, ya que las mismas urracas "dejaban contemplar, sus nidos".[379] Los sabios decían, pues, que para lo que pertenece al entendimiento, había, entre todo lo que vive, muy poca diferencia.

También se comunicaban libremente con "los cuadrúpedos, los pájaros, los insectos, los genios y los demonios de todo género". Y en efecto, "los comportamientos humanos" no se oponían aún a los de los demás seres.[380] Pero hoy, la mayor parte de los hombres permanecen encerrados y entablerados por las barreras artificiales y las distinciones arbitrarias que imponen la cultura y la etiqueta. Han perdido su simplicidad nativa. Ya no pueden comprender, pues, lo que inicialmente puede ser comprendido: los comportamientos naturales *(xing)* de los seres.

Solamente algunos bárbaros entienden aún el lenguaje de los animales, y algunos criadores, su naturaleza: ellos mismos han conservado una naturaleza simple.[381] A ellos corresponde preguntarles el secreto de un conocimiento verdadero: "Conservando siempre el mismo humor", no dejan nunca de ser naturales, hasta el punto de que, cerca de ellos, "los tigres se creen en medio de los montes y de las selvas", en plena naturaleza. Una simpatía imparcial y libre[382] une en semejantes casos el yo y el otro. Este verdadero entendimiento es el principio de un conocimiento verdadero. Al que las ama, y por pura amistad las viene a saludar todas las mañanas, las gaviotas se entregan familiarmente. Entre ellas y su amigo, el juego es desinteresado, y por consiguiente, la comunicación íntima. Pero si un día el hombre viene a verlas con el deseo de apoderarse de ellas, advierten inmediatamente esta intención secreta y huyen rápidamente.[383] Nadie llega a comprender, si él no la respeta conservando él mismo su propia naturaleza, la fibre naturaleza de otro.

El conocimiento resulta de un acuerdo espontáneo de dos autonomías, de dos indiferencias benévolas. Así, el agua es el símbolo de la sabiduría: ella ofrece la imagen de la quietud, de la buena acogida y del desinterés. Indiferente, "flexible, no desgastándose nunca",

no tratando de actuar ni conocer, "el agua nunca tiene reivindicaciones"; acepta todas las formas, los puestos; "va hacia lo bajo que todos menosprecian"; es "la gran confluencia de todas las cosas",[384] lo que no le impide nunca, aun atravesando toda impureza (por cuanto en lo puro todo es puro), ofrecerse como una masa límpida; se enturbia solamente cuando está agitada; pero sus agitaciones no duran porque no vienen de ella. Por sí misma, el agua es inerte, acogedora, pacífica. Las cosas le confían, por lo tanto, libremente, su verdadera imagen. "Nadie va a contemplarse en el agua corriente. Sólo lo que es fijo puede fijar lo que hay de fijo".[385] Cuando el agua está tranquila, su claridad *(ming; ming* significa comprender) ilumina, incluso los pelos de la barba y de las cejas. Posee tan perfecto equilibrio *(bing:* la paz) que se ha sacado de ella la regla del nivel. "Cuando el agua permanece quieta *(zing),* aclara *(ming:* comprender, iluminar) todas las cosas".[386] "El Hombre supremo utiliza su corazón como un espejo. No se apodera ni va delante de nada. Responde a todo y no retiene nada. Puede vencer toda cosa sin lastimar ninguna", por cuanto "si es receptáculo de todo lo que la naturaleza *(dian)* le da, no se considera como el poseedor".[387] Al que permanece en sí mismo sin acantonarse en ellas, decía Guan Yinzi, las cosas se le manifiestan por sí mismas y tales como son, porque sus comportamientos son los del agua; su quietud, la del espejo; su respuesta, la del eco.[388]

Sólo la quietud procura un conocimiento verdadero de la naturaleza. Siempre desinteresado, el santo, sin hacer esfuerzo ni menoscabar nada en él ni fuera de él, refleja, inmutable y puro, por cuanto no son improntas que penetran y persisten, las imágenes indefinidamente móviles que constituyen el universo. Conoce en su integridad la naturaleza entera. La conoce sin ocuparse del

detalle; pero concretamente, tiene percepciones justas; pero que sólo valen para el instante. Toda abstracción, toda generalización, y aun todo razonamiento por analogía (y con mayor razón, toda inducción o deducción) le están prohibidos. Toda ciencia es imposible, y sobre todo, la historia: nada puede permanecer de lo que ha sido, si no es una impronta. Una impronta es cosa muerta y nada significa.[389] Sólo el reflejo fugaz es una imagen exacta, completa, inocente. No hay ningún conocimiento verdadero fuera del instante y del total. No hay, asimismo, más que una eficacia total y fórmulas singulares.

Toda pretendida técnica no podría ser más que engañosa y nociva.[390] Toda fórmula es intransmisible,[391] todo conocimiento incomunicable, por lo menos dialécticamente. Gracias a la quietud se perciben los comportamientos naturales. También nada más que comportamientos se puede enseñar, y no se llega a ello más que por la sola actitud eficaz: la de la concentración desinteresada y apacible. Un buen patrono no se ocupa en explicar los detalles del oficio. Se conduce de manera que el principio de toda eficacia se le aparece al discípulo. El que sabe hacer no sabe por qué ni como lo hace; sabe solamente que él lo consigue y que se consigue siempre cuando, con todo el ser, no se piensa más que en conseguirlo. Para abatir cigarras en pleno vuelo, basta con no ver, en el universo entero, más que la cigarra a la que se apunta: no se puede errar, aun siendo torpón, jiboso y tuerto.[392] ¿Quiere usted ser un maestro arquero? No se preocupe de ninguna regla técnica. Pase dos años tendido en la máquina de tejer de su mujer, y esfuércese, cuando la lanzadera los roce, en no guiñar los ojos. Después, durante tres años ocúpese únicamente en hacer saltar sobre un hilo de seda un piojo que contempléis de cara a la luz. Cuando el piojo aparezca más grande que una

rueda, cuando, más grande que una montaña, oculte el sol, cuando su corazón se vea, entonces tome un arco y dispare resueltamente: usted tocará al piojo precisamente en el corazón, sin llegar a rozar el hilo de seda.[393] El buen forjador forja sin pensar en ello –ni fatigarse–; el buen carnicero corta sin pensar –o aun sin usar el cuchillo–: uno y otro cortan o forjan espontáneamente.[394]

"Enseñar sin ninguna palabra, ser útil sin ninguna intervención, son pocos los que lo consiguen", y sin embargo, "la suprema palabra es no decir nada (a otro), el acto supremo, no intervenir nunca *(wu wei)"*.[395] "¡No habléis! ¡Expresaos sin hablar! Tal ha hablado toda su vida sin decir nada. Cual que en toda su vida no ha hablado, jamás ha permanecido sin decir algo".[396] "El que habla no sabe, el que sabe no habla".[397]

La sabiduría y la potencia sólo pueden comunicarse por la enseñanza muda, que es la única que respeta la naturaleza de las cosas y la autonomía de los seres.

El santo no sabe y no vive más que para él; pero lo enseña todo y lo santifica todo. Enseña y santifica por un efecto directo de su eficacia. Completamente introvertido, se abstiene de las palabras o acciones particulares. No interviene en nada *(wu wei)*.[398] Se limita, como el *dao*, a irradiar una vacuidad propicia al desarrollo espontáneo de todos los seres.

Esta vacuidad beatífica es, si se puede decir así, la atmósfera del paraíso. Los mitos sobre la edad de oro o las tierras de los bienaventurados son los que sirven para ilustrar la moral y la política daoístas. Hay hacia el noroeste un lejano país donde "no existe ningún jefe: (todo se hace) espontáneamente, ¡y eso es todo! No se conoce en el el amor a la vida ni el odio a la muerte: ¡así, no hay muertes prematuras! No se conoce la afección a sí mismo ni el alejamiento para con los otros: ¡así, no hay

amor ni odio! … Ni nubes ni nieblas detienen la mirada; ni truenos ni relámpagos turban el oído; ni lo bello ni lo feo corrompen los corazones; ni montes ni valles dificultan los pasos…"[399] En tiempos antiguos, "cuando los hombres se comportaban naturalmente… y no había carreteras ni barcas de pasaje…, cada cual permanecía en su casa sin saber qué hacer en ella o se paseaba sin saber por dónde iba. ¡Se hartaba hasta la saciedad o se reía hasta descoyuntarse! ¡Se golpeaba el vientre y reventaba la alegría! ¡Y estos eran los únicos talentos!"[400]

Los hombres podían, en esa edad feliz, permanecer en el estado de inocencia. Vivían, en efecto, sin tener contacto con el vecino, sin forjarse deseos artificiales. Permanecían autónomos. "Satisfechos de sus maneras apacibles en sus casas…, morían de viejos sin haberse puesto en relación" ni aun con aquellos a cuyo perro oían ladrar y al gallo cantar.[401] Algunos habitantes del extremo sur conservan aun este espíritu de independencia y de simplicidad. "Inocentes y toscos, reducen al mínimo el egoísmo y el deseo. Dan, pero no solicitan nada en cambio *(bao)*".[402] Tales son los principios de la verdadera moral. "¡Sed sencillos, sed naturales! ¡Reducid al mínimo el egoísmo y los deseos!", ordena *Laozi,* y añade:

"El sabio conserva la prenda del contrato; pero jamás reclama su deuda".[403] Son perniciosas y degradantes toda sociedad y toda moral fundadas en el respeto a una jerarquía autoritaria, en la ejecución forzosa de los contratos, en la violencia.

Autonomía sin ninguna restricción, buen entendimiento completamente espontáneo, he aquí, en política, el único principio; la única regla, en moral. Ritos y recompensas, leyes y castigos, y (peor aún) servicio social y devoción al bien público, estas tesis abominables de Mozi, de los legistas y de los discípulos de Confucio, morales del sacrificio, de la disciplina, del honor, he aquí de donde

provienen los peores desastres y la anarquía.[404] Creadas para explotar alguna pasión, estas falsas morales desencadenaban todas las pasiones. Hacían reinar la afición a la intriga, el espíritu pleitista, la soberbia de dominar. Quien se ingenia para aprovecharse en suscitar deseos artificiales, y sin embargo, se propone refrenar los deseos, debe frustrar su objetivo. ¿Para tener buenos soldados, glorificáis el menosprecio de la muerte? ¿Os haréis obedecer por vuestros hombres amenazándoles con castigarles con la muerte? Crearéis bandidos a los que nada asustara. Son las leyes las que hacen los criminales y los reglamentos los que provocan la anarquía. Quien sigue a la naturaleza quiere permanecer libre, y para conseguirlo, evita todo deseo. Así se permanece inocente e inofensivo… Pero no puede haber más que miseria, crimen, desorden desde que se comienza, deformando la naturaleza humana, a oprimir al individuo.[405]

Lejos, sin embargo, de profesar un individualismo absoluto, los maestros daoístas repudian las teorías de Yangzi: Zhuangzi, que ataca frecuentemente a Yangzi, le reprocha (lo mismo que a Mozi) ser uno de esos enemigos de la naturaleza que enjaularían de buen grado al hombre como una paloma torcaz.[406]

Si esos ataques son violentos, es porque el individualismo de Yangzi no tiene ninguna contrapartida y porque, además, se une (lo mismo que el sectarismo de Mozi) a una tendencia pesimista. Yangzi[407] menosprecia la vida que los daoístas santifican. "¡Cien años de vida es un máximo! Se pasa la mitad, de niño, en ser llevado en brazos, y de viejo, en chochear. La otra mitad se reparte entre el sueño y el estado de vigilia –este último ocupado, en una mitad aun, por la enfermedad, el dolor, el disgusto, las penas, las desapariciones, las pérdidas, los temores, las inquietudes–. En los diez años aproximadamente que pueden quedar no hay tal vez un sólo instante que no tenga su

preocupación…”[408] “¡Cien años de vida es ciertamente demasiado para soportarlo! ¡Peor sería tomarse la pena de hacer durar la vida!”[409] Yangzi condena las prácticas de la larga vida *(jian sheng),* queridas por los daoístas. Censura sin energía el suicidio. Se puede llegar, dice, hasta el cabo de la existencia cuando se está persuadido de que el fin está próximo.[410]

Esta laxitud, que excluye incluso la desesperación, se opone netamente a la ataraxia daoísta. Parte del sentimiento de que el hombre no es nada ni puede nada, que nada hace nada a nada, que un aislamiento absoluto es el lote de todos los seres. Toda dicha es vana, toda gloria vana, toda sanción indiferente. Alabado u odiado, cada uno acaba en la putrefacción, insensible a la gloria o a la censura.[411] ¿Es más penoso pasarse la vida en prisión, agarrotado de pies y manos, o para evitar los castigos privarse a sí mismo de todo?[412] Nadie puede hacer nada mejor que obedecer sin alegría a sus instintos y a las circunstancias… El pastor no debería pretender que él conduce el ganado; los animales van adonde les parece y el pastor les sigue. El sabio más grande no llegaría a imponer su voluntad a un solo cordero.[413]

No hay conductores de hombres. No hay moral válida ni política eficaz. Aquellos que se presentan coma héroes y pretenden sacrificarse útilmente en provecho del bien público, son unos impostores. Uno de los grandes temas de la secta de Mozi era la bonita historia de Yu el Grande, que gastaba, en provecho del Imperio, todo el pelo de sus piernas y todas las uñas de sus manos.[414] Alguien de la Escuela le preguntó entonces a Yangzi si daría un pelo de su cuerpo para socorrer al mundo. Y no obtuvo más que la siguiente respuesta: “¡Con un pelo, seguramente, no se puede socorrer al mundo!” Y el otro insistió: “Pero suponiendo que pudiera ser socorrido, ¿lo harías?” Yangzi no se dignó responder.[415]

Por esto merece ser citado (a lo largo de la literatura china) coma el prototipo del egoísta. De hecho, individualista intransigente, se había simplemente negado a confesar que –incluso en el dominio de las acciones mágicas (o de los mitos políticos)– ningún ser puede hacer algo eficiente para los demás seres.

Los maestros daoístas escapan al individualismo integral de Yangzi; pero no solamente, como para el subjetivismo, en razón de sus tesis sobre la unidad del universo. No son de ningún modo pesimistas. Si se prohíben todo orgullo humano, tienen un vivo sentimiento de la igual dignidad de todas las cosas. Todas, oscuramente, y el santo, en una iluminación gloriosa, participan de la eficacia indefinida del *dao*. Este es el momento de recordar todo lo que la concepción de *dao* debe a la noción de eficiencia mágica –de volver a decir que el santo es el heredero de los chamanes–, de repetir, en fin, que toda autoridad social parece depender de la posesión de poderes mágico-religiosos. Ni la idea de obras pías ni la idea del bien público desempeñan el menor papel en la política daoísta. Zhuangzi se burla de la ayuda mutua tal como Mozi la concibe. Ella conduce a tener que decir que cuando se mata a bandidos, no se mata a hombres.[416] Semejantes sofismas no servían más que para justificar un despotismo cruel. Y por lo demás, no se consigue la salvación más que individualmente. ¿Admiráis a las peces que cuando la sequía vacía los arroyos piensan en salvarse amontonándose en las agujeros? "En vez de apretarse estrechamente para mantenerse húmedos, ¿no harían mejor ganando uno tras otro las aguas profundas? ¡El bello expediente de "babear unos sobre las otros!"[417] Y ciertamente, no es más prudente confiar su suerte a un príncipe que cree gobernar preocupándose de los ritos, de los precedentes, pidiendo consejos: todo esto hace

tanto efecto como si un insecto pretendiera detener a un carro.[418] Ningún expediente político es válido; pero hay una política, y sólo una –sólo puede salvar a los seres el que consigue su propia salvación. Únicamente salvándose a sí mismo, se salva al mundo.

Llegando a situarse "en el centro del anillo", él "deja realizarse todas las cosas".[419] Se consagra a la obra suprema que consiste en abstenerse de toda intervención *(wu wei):* "Su saber se extiende al mundo entero sin que piense nada por sí mismo: su talento se extiende sin límites al interior de los mares sin que él haga nada por sí mismo".[420] "Alimenta el Imperio. No tiene ningún deseo y el Imperio tiene con qué bastarse. No interviene en nada, y los diez mil seres se transforman espontáneamente. Tiene la quietud de un agua sin fondo y las Cien Familias viven en paz".[421]

Idéntica a la santidad, la eficacia es exactamente lo contrario de la utilidad profana.

Sólo los árboles improductivos y cuyo tronco se ahueca, perdonados por los carpinteros que nada podrían sacar de ellos, crecen, prosperan, se hacen venerables y acaban por verse promovidos dioses del suelo. Nada han hecho para obtener este honor, que no les preocupa. No es de ningún modo su santidad oficial lo que les protege. Su longevidad (su santidad real), la deben únicamente a su perfecta inutilidad. Del mismo modo, inútiles, en el sentido profano, deben ser mostrados los hombres que se puede calificar de "genios" *(chen ren)*.[422] Un sabio, aunque huya al desierto, se ve rodeado de aprendices. Una aldea se forma rápidamente en torno suyo, y a él le debe su prosperidad. He aquí, pues, que los aldeanos quieren hacer de él su dios del suelo. Los discípulos se alegran. El sabio queda desolado… No ignora que sólo hay verdadera acción cuando no se alcanza el éxito.[423]

Para poder, así como para saber, hay que estar rodeado de la indiferencia y absorberse en la indiferencia.[424] El eremita, degradado al rango de ministro, puede, ciertamente, refugiarse en el éxtasis. Sin embargo, dejando adivinar su poder, ha traicionado la santidad.[425] Haría mejor suicidándose.[426] Una independencia absoluta, una autonomía sin desfallecimiento son las condiciones de la eficacia.[427] Para ser verdaderamente útil al mundo, importa olvidarlo y no pensar más que en subsistir apaciblemente.

Antiguamente, Huangdi deseó obtener "la fórmula que permite domar la esencia del Mundo para secundar la feliz llegada de las cosechas y alimentar al pueblo, y para hacerse obedecer del *yin* y del *yang* para reconfortar a los vivientes… ¡Si gobernáseis así al mundo (le dice un verdadero sabio) las nubes, incluso antes de reunirse, se desharían en lluvia! ¡Las plantas perderían sus hojas antes de que amarilleasen! ¡Y la luz del sol y de la luna se extinguiría al punto!" Después de haber permanecido tres meses en el retiro, Huangdi se limitó a preguntar sobre el arte de "reglamentarse a sí mismo con el fin de durar y subsistir". "He aquí", le dice entonces su maestro, "la verdadera cuestión!".[428]

La autonomía, la vida oculta, la no intervención son los principios de la eficacia, de la majestad, de la autocracia.

Identificado con el *dao* por la práctica de la meditación solitaria, el santo posee "la ciencia de las transformaciones *(zao hua);* podría hacer tronar en pleno invierno y producir hielo en verano"; pero él no se digna utilizar su poder.[429] Mago desinteresado, deja al mundo seguir su marcha. Le permite subsistir, permaneciendo él mismo imperturbable. No quiere usarlo ni usarse. Se limita, en provecho de todas las cosas, pero sin caridad ni orgullo, a concentrar en sí mismo una intacta majestad. Esta majestad soberana no se desgasta en provecho de nada,

precisamente por ser indispensable a la existencia de todas las cosas. No se distingue de un poder puro ni de un "conocimiento integral *(yizhi)"*.[430] Dueño del universo, pero condenado a permanecer dueño de sí mismo, el santo "podría escoger el día de su apoteosis: ¡no habría entonces ningún hombre que no le quisiera seguir! Pero, ¿cómo consentiría en ocuparse de los seres?".[431]

El santo, autócrata desconocido, realiza su obra sin que nadie lo advierta, y esta obra se realiza sin que interese en absoluto a aquel de quien emana. Su santidad le basta a sí mismo y se basta en sí misma. Él es, y cada cosa conserva su esencia propia. Él dura, y la naturaleza subsiste.

El ideal político de los maestros daoístas parece haber sido un régimen de minúsculas comunidades campesinas. En un poblado aislado, un santo (venerado como un dios del suelo) puede, de la manera más modesta, ejercer sus poderes indefinidos. Zhuangzi declara que todo va bien en el Imperio cuando se deja libre curso a las tradiciones locales que él llama las máximas aldeanas.[432] Sin embargo, al profesar que el santo se iguala con el universo, que toda eficacia es total en sí y que el principio de la santidad o de la eficacia se halla en una autonomía absoluta, los daoístas han preparado la tesis autocrática que reclama para sí el fundador del Imperio chino –ávido de frecuentar los genios, pero invisible para sus súbditos, Shi Huangdi pretendía animar el Imperio por su sola Majestad.[433] Esto no le impedía ordenar ni castigar: los legistas habían sabido aprovechar la idea de no intervención *(wu wei)* para dar un fundamento teórico a la concepción de la ley imparcial y soberana.[434] Los daoístas detestan los castigos, la violencia y toda reglamentación. A lo sumo, conceden un valor a estas reglas flexibles y salidas naturalmente de la práctica que registran las máximas aldeanas[435] –y sin embargo, el mismo Zhuangzi, decidido enemigo de toda

intervención, se complace en imaginar algunas medidas un poco brutales. Aconseja gentilmente obturar las orejas de los músicos, hundir los ojos de los pintores, romper los dedos de los artesanos, y sobre todo, cerrar con un candado la boca de todos los doctrinarios, sus enemigos.[436] Suprimir todos los factores de artificios, no es, en opinión suya, intervenir. Si los santos del daoísmo hubiesen consentido en ejercer su eficacia para restituir la edad de oro, el retorno a la naturaleza se hubiera hecho tal vez con alguna rudeza…

Disimulados bajo la elegancia filosófica de los maestros más antiguos, el más viejo daoísmo encubre una mentalidad religiosa, un espíritu sectario. Lo testimonia el adagio invocado por Zhuangzi: "¡Suprimid los sabios! ¡Expulsad a los sabios! Y el Imperio será bien reglamentado".[437] En verdad, como otras doctrinas místicas –y tanto más cuanto definía la santidad por la autonomía–, el daoísmo, más aún tal vez de lo que ha favorecido a la autocracia, ha fomentado los movimientos sectarios. Los maestros antiguos no mostraban ningún respeto por los poderes constituidos. Para ellos, era un axioma que un príncipe no se distingue de un bandido.[438] Y era también una verdad fundamental, consecuencia directa de su misticismo, que todo individuo, aun no siendo noble, aun deforme, aun mutilado, tras ser condenado, es –apenas ha comulgado con el *dao*– un Hijo del Cielo.[439] Planteado este principio, érale también tan difícil al daoísmo proporcionar el credo de una iglesia organizada como inspirar, sin retoques, una doctrina constitucional. Hostil a toda autoridad constituida, el daoísmo ha inspirado gran número de movimientos sectarios, sin que surgiera nunca de él una religión organizada. Por lo demás, la sabiduría daoísta es un quietismo; pero un quietismo naturalista. Un espíritu demasiado exclusivamente humanista lo dominaba, para que pudiera

desenvolver la afición por una ciencia de la naturaleza. En cambio, y a pesar del afectado menosprecio de los antiguos maestros por todo cuanto fuese técnica, estaba destinada a mantener y acrecentar el prestigio de todos los saberes inspirados en la magia.

*

La boga del daoísmo, así como su valor como fuente de inspiración artística,[440] están atestiguados desde fines del siglo IV a. de C. por las poesías atribuidas a Qu yuan. El *Yuan yeu* (la andanza lejana) es el relato de recreos extáticos realizados bajo la dirección de un "genio" y de un "hombre verdadero", que conducen al poeta hasta la "ciudad de la pureza". Se ha hablado del *dao* en términos que se vuelven a encontrar en el *Laozi* y el *Zhuangzi.* Qu yuan, poeta cortesano, sirvió de modelo, bajo los Han, a Sima Xiangru, otro poeta cortesano.[441] Éste se complacía también en cantar las andanzas extáticas. Claro es que en la camarilla que rodeaba a los potentados, una poesía de inspiración daoísta se empleaba en magnificar las ceremonias en las que se pugnaba, abriendo completamente para el maestro "la puerta del Cielo", por exaltar a su majestad con una especie de apoteosis medio poética, medio mágica.

El *Huainanzi* atestigua aún más los éxitos del daoísmo en los medios aristocráticos. Nada, en esta obra mixta, hace pensar que, desde Zhuangzi, la metafísica daoísta se hubiera enriquecido o renovado. El *Huainanzi*[442] es una especie de enciclopedia en la que una parte muy larga está hecha poniendo a contribución los saberes más diversos. Hace ver que el daoísmo, notable desde el principio por su indiferencia a todo dogma y su facilidad en tomar de todas partes, se orienta decididamente hacia el sincretismo, que señala, por lo menos en China, todas las ortodoxias.

Esta propensión a la ortodoxia y al sincretismo se explica tal vez por un reclutamiento más amplio de adeptos. Parece que el daoísmo se benefició, más aún que la escuela de Confucio, de la ruina de la escuela de Mozi (cumplida desde la fundación del Imperio). Tal es, aparentemente, la razón del reforzamiento del espíritu sectario que conduce a las renovaciones daoístas de las proximidades de la era cristiana. Por mal que se conozcan estas renovaciones, en ellas brilla una religiosidad, y hasta incluso una tendencia ascética, que contrasta con el espíritu del antiguo daoísmo.

En este último, sin embargo, el deseo de propaganda no faltaba hasta el punto de que no se puedan encontrar, en el mismo *Zhuangzi,* concesiones sorprendentes al tradicionalismo religioso de los que se reconocen en Mozi. Tal, por ejemplo, este pasaje: "Al que hace el mal a la luz del día, los hombres encuentran ocasión de castigarle! ¡Al que hace el mal en las tinieblas, los espíritus hallan ocasión de castigarle! (Que toda acción) sea conocida de los hombres o conocida de los espíritus, he aquí lo que debe inspirar la conducta, aunque se esté solo".[443]

Se creería oír a Mozi. Si es Zhuangzi el que habla así, es porque no desdeña conducir al daoísmo a todos aquellos a los que la religiosidad de su adversario podía atraer. En todo caso, aparece que la creencia en las retribuciones no era completamente extraña a la vieja sabiduría daoísta. No se introdujo en el daoísmo por la sola influencia del budismo. El budismo chino debe al daoísmo más ideas de las que le aportó; [444]pero, en el momento en que el budismo se introdujo en China, la tendencia sincretista era, en el daoísmo, suficientemente poderosa para permitirle apropiarse muchas ideas seminuevas para él.

Capítulo IV

La ortodoxia confuciana

Los ataques de sus adversarios lo prueban: si no en vida, por lo menos desde fines del siglo V, el nombre de Confucio era célebre en toda la Confederación China. La tradición quiere que el maestro haya tenido numerosos discípulos. Setenta y dos, según se dice, comprendieron perfectamente las enseñanzas del sabio. Sin duda, hicieron mucho para propagar la gloria de su patrono. Es menos seguro que hayan sido fieles al espíritu de su sabiduría.

Algunos de los discípulos de Confucio entraron al servicio de los príncipes que reinaban en la China del nordeste, principalmente en Lu, en Qi y en Wei. Su carrera, mal conocida, no parece haber sido muy brillante. Figuraron tal vez de consejeros de Estado y puede que tuvieran discípulos. Sin embargo, donde la tradición confuciana se perpetuó fue en una aldea formada en torno de la tumba del maestro. A fines del siglo V, los que invocaban a Confucio aparecen agrupados en diversas escuelas puestas bajo el patronato de Zi gong, Zi yan, Zi xia, Zeng zi y Zisi.

Este último era un descendiente del sabio. Se le atribuye la redacción del *Zhong yang* y del *Dai xio*, y se considera generalmente que en ambas obras se hace sensible una influencia daoísta. Esto es hacer remontar bastante lejos el prestigio de las doctrinas filosóficas atribuidas a Laozi. Es también admitir que en la escuela confuciana reina una tendencia sincretista poco después de su fundación.

Se admite, además, que las primeras generaciones de discípulos, y tal vez el mismo Confucio, al final de su vida, se interesaron por el *Yijing*.[445] En el conjunto de tratados

que componen hoy esta obra apenas si se encuentran, en efecto, más que preocupaciones morales y políticas: las mismas que predominaron en el grupo confuciano. El hecho de que en este grupo haya suscitado interés la adivinación y complacido el comentario de los signos o los testimonios naturales, prueba suficientemente que, lejos de acentuarse la tendencia humanista característica de la reforma confuciana, se debilitaba.

Por otra parte, la pasión de enseñar comentando señala el dominio del gusto por las formas pragmáticas de enseñanza a las cuales Confucio debe aparentemente su prestigio. El maestro había intentado hacer reconocer el valor de una psicología positiva, habituando a sus discípulos a reflexionar en común respecto a incidentes cotidianos. Sus sucesores enseñaron comentando los versos del *Shijing*, así como las fórmulas del Jiezi, los aforismos caros a los adivinos, así como los adagios de los maestros de ceremonias. Desde fines del siglo V, se les podía acusar de no adherirse más que a un saber libresco y de no conceder valor más que a las apariencias rituales.[446]

Al mismo tiempo que se atenuaba la inspiración humanista, se acrecentaba la adhesión a un *decorum* arcaizante, más que en observar los comportamientos del hombre buscando afinar al sentido de la dignidad humana, los infieles herederos del maestro se emplearon en subordinar el conjunto del saber al estudio de las tradiciones rituales. Por lo demás, parecen haber conseguido aislar una noción destinada a tener un gran porvenir: la de la sinceridad *(cheng)*. El hombre honrado debe obedecer en todo a los ritos con escrúpulo y minuciosidad. Merece que se le llame sincero si, en todo instante, en sus menores gestos, lo mismo que en sus más importantes acciones, “agota su corazón”[447] en el cumplimiento de las prescripciones rituales.

Una moral de la intención viene así a instalarse bajo el conformismo. En la terminología daoísta, el término

"corazón" evoca la vida interior. Su empleo por los ritualistas, que reclamaban el patronazgo de Confucio, indica un progreso importante de la tendencia sincretista que favoreció la victoria de la ortodoxia confuciana. Por su teoría de la intención ennoblecedora (liang xin),[448] Mencio procuró un nuevo impulso a la escuela confuciana.

I. Mencio: el gobierno por la beneficencia

Mencio (Mengzi, fines del siglo IV)[449] parece haber sido el primer escritor de talento que consideró expresamente la doctrina de Confucio como doctrina ortodoxa.

Como Confucio, nació en el señorío de Lu (o en los alrededores). Descendía, al parecer, de la familia principesca de Lu. Huérfano sin fortuna, fue educado por su madre, mujer prudente a la que se le concede la gloria del cuidado que puso en sustraer a su hijo de las malas influencias. Frecuentó tal vez la escuela de Zisi y después intentó reclutar a algunos discípulos. Hacia los cuarenta años de su vida, marchó a Qi. Figuró algún tiempo entre los "académicos" que protegía el rey Siuan (342-324). Nunca conoció un éxito bastante grande para permanecer allí y partió en busca del favor de diversos potentados, los príncipes de Song, de Teng y de Wei. Regresó a Qi, donde el rey Min lo empleó tal vez como consejero. Caído en desgracia, volvió a su país natal. Aquí permaneció hasta su muerte, rodeado de algunos discípulos, de los cuales sólo uno, Yo zheng Ke alcanzó alguna nombradía.

El mismo Mencio no parece haber gozado de gran crédito entre sus contemporáneos. No conoció la gloria hasta el momento en que la dinastía de los Han se dedicó a justificar las instituciones imperiales favoreciendo la ortodoxia. Entonces, la teoría del gobierno por la beneficencia, esbozada por Mencio, fue reconocida como el fundamento de la política oficial.

La obra de Mencio, bastante breve, parece haber sido transmitida sin grandes variantes. Es de una lectura fácil. Escritor brillante, Mencio es más bien un polemista que un pensador. Se complacía en mostrarse en escena discutiendo con grandes personajes.[450] Se presentaba como un hombre entregado a la tarea de publicar los principios de Confucio, con el fin de impedir que "las palabras de Yangzi y de Mozi invadiesen el mundo".[451] Defendía la sabiduría confuciana como una sabiduría de justo medio, igualmente distante de dos utopías perniciosas. Mencio era un político y argumentaba como un retórico: los adversarios a los que atacó de frente no eran los que él deseaba alcanzar sobre todo. Sus verdaderos adversarios eran los legistas. Al gobierno por las leyes oponía el gobierno por los sabios.

Los adeptos del *dao* e incluso los sectarios de Mozi no podían tener simpatía por una doctrina que negaba el valor de la sabiduría.

Mencio se dirigió a ellos para atraerlos. No atacó más que lo que podía haber de extremado en sus propias tendencias. Intentó desviarlos haciendo que aborrecieran bien el idealismo puro (que él les presenta, en Yangzi, como un egoísmo grosero) o bien el fanatismo y una devoción sectaria al bien público (acusando a Mozi de negar el valor de los sentimientos domésticos). Escribió, pues (cuidándose muy poco de ser justo): "Yangzi parte de (cada ·uno) para sí. No hubiera consentido en arrancarse un sólo pelo en beneficio del Imperio. Mozi (es) la afección que no distingue: se hubiera dejado triturar (desde el) cuello (a los) talones en bien del Imperio".[452] "Los que abandonan a Mozi van a Yangzi y los que se separan de Yangzi a Mozi. ¿Será preciso que ellos se incorporen a los letrados *(ru:* los defensores de Confucio)![453] Habrá que acogerles. Los que discuten con los discípulos de Yang y

de Mo son como aquellos que persiguen a un cochino y que cuando éste está ya en el establo continúan llamándolo y persiguiéndolo".[454] Mencio, en vez de analizar críticamente las teorías, prefirió apelar al sentimiento. A un discípulo de Mozi avergüenza con la avaricia que supone enterrar mezquinamente a sus padres: ¿no comienza por ellos la afección? He aquí al hombre inmediatamente llevado a las buenas ideas.[455]

Con el fin de sus adversarios, Mencio tomó mucho de ellos. Su ortodoxia es a base de sincretismo.

Los legistas no esperaban nada de la buena voluntad de los hombres y sí sólo de la sujeción. Mencio contraatacó utilizando el optimismo de los daoístas.[456] Afirmó que "el Hombre grande (el *daren),* es aquel que no ha perdido nunca su corazón de recién nacido".[457] Sólo que cuando habla así no piensa nunca en la simplicidad nativa que deforma toda civilización.[458] Quiere decir: "sólo el hombre grande" (es decir, aquel que no trabaja con sus músculos, sino con su corazón: aquel que vive noblemente)[459] puede, contrariamente a las "gentes humildes" *(xiao ren),* por cuanto escapa a toda actividad interesada, desarrollar libremente los sentimientos naturales de benevolencia y compasión. La moral de Mencio es una moral (aristocrática) del corazón.

No hay nadie que, sin pensar siquiera en la recompensa o el elogio, no quiera salvar a un niño caído en un pozo.[460] Todos los hombres tienen "un corazón compasivo". Tal es "el principio" del *ren* (de la amistad entre los humanos), mientras que el principio de la equidad *(yi)* del sentido ritual *(li),* del discernimiento *(zhi)* se encuentra en la sensibilidad del corazón ante la vergüenza, la modestia, la aquiescencia o la contradicción.[461] Estos principios comunes a todos los humanos y que permiten decir que la esencia del hombre es buena *(chan),*[462] no se desarrollan de

modo noble e insigne *(liang),* constituyendo entonces las cuatro cualidades fundamentales, más que si se las cultiva. En estado incierto, "no permiten ni aun servir a los padres". Nutridos, y transformados en *ren*, en *yi*, en *li* y en *che*, "permiten preservar de todo mal al mundo entero".[463]

Los hombres, según alimenten en ellos lo que es grande y noble o pequeño y vil, son hombres grandes o pequeños.[464] Solamente entre los hombres grandes las cualidades se hacen excelentes *(liang).*

La excelencia del corazón depende de la educación, y ésta, del estatuto de vida. "En los años felices, las gentes del pueblo son honradas en su mayor parte; en su mayor parte, se hacen violentas en los años malos. No es que el cielo haya distribuido una naturaleza diferente, sino que (en el segundo caso) las condiciones de vida han bastando para degradar el corazón".[465] Ciertamente, de ningún corazón humano están ausentes las disposiciones amistosas y equitativas (el *ren* y el *yi*). "Para que los hombres pierdan la excelencia del corazón, es necesario que estén como los árboles bajo el hacha". Pero también es necesario, para que los árboles crezcan, que, día tras noche y noche tras día, los humedezcan la lluvia y el rocío. Sin el alimento conveniente, nada hay que engrandezca.[466] La excelencia del corazón (el *liang xin)* no es de ningún modo innata, en el sentido exacto de la palabra. Resulta del cultivo de un germen de bondad, como una semilla de cebada que se aprovecha de un buen terreno en un año feliz.[467] El hombre honrado, el *junzi,* el hombre cultivado, es el único que puede llevar la vida noble que hace florecer una nueva naturaleza. Todos sus actos están inspirados en la intención de ennoblecer su corazón.[468]

Mencio no se limita a estimular hacia un ideal de cultura humanista la tendencia a un optimismo naturalista tan profundo entre sus compatriotas.[469] Después de

haber atraído a los daoístas hacia Confucio, todavía trabajó en aproximar hacia el sabio a los discípulos de Mozi.

Estos últimos atribuían una gran importancia a las condiciones materiales de la vida: por esto, se aproximaban peligrosamente a los peores enemigos de los letrados, los legistas. Como los legistas –esto es, en la escuela confuciana su principal originalidad. Mencio se interesó por la economía. Pero lo hizo por preocupaciones morales, lo mismo que Mozi, y también como Mozi, con el fin de defender una utopía conservadora. Aconsejaba a los príncipes restaurar el sistema *zing*,[470] suprimir la propiedad individual y el impuesto, repartir periódicamente las tierras y no reclamar más que trabajos corporales o un diezmo, suprimir las aduanas e imponer, no tasas sobre las mercancías, sino una simple patente sobre los puestos de los mercados.[471]

Mencio era hostil al régimen de las Tiranias y a todas las innovaciones que servían a los Legistas para introducir en China la idea de Ley y la idea de Estado. No concibió nunca otro gobierno que aquel en que el consejero es, no un técnico, sino un hombre cultivado.

Sólo el hombre grande puede enderezar lo que está mal en el corazón del príncipe.[472] Así, antes que todas las medidas económicas, Mencio reclamaba del soberano que "honre a los sabios y emplee a los débiles",[473] es decir, a los letrados, a los que inspira la enseñanza confuciana sobre el *ren* y el *yi*. Y asimismo, cuando preconiza el sistema de la parcela común y del trabajo colectivo en el campo reservado al príncipe, añade al punto que el primer deber del señor es el mantenimiento de las escuelas. Las escuelas tienen por única tarea hacer comprender los (cinco tipos de) relaciones entre los hombres (las del señor con el vasallo, la de padres a hijos, del primogénito con el menor, de marido a mujer y de amigo a compañero). Esta enseñanza debe bastar para hacer reinar

"en el bajo pueblo la afección mutua"[474] y "afirmar el país". Tiende a refrenar el espíritu de vagabundaje propio de las gentes humildes, siempre dispuestas a afiliarse en las sectas o las asociaciones de bandidaje. Este es el peor desastre, el que se debe temer en los años malos, en que las gentes (a despecho de su buen fondo natural) se hacen "violentas". Tal es el modo de conducirse *(dao)* de las gentes del pueblo. Cuando tienen medios de vida asegurados, tienen el corazón asegurado. Pero sin medios seguros de existencia, no hay corazones asegurados. Cuando los corazones dejan de estar asegurados, no hay divagaciones ni licencias a las que el pueblo no se deje llevar. Se lanza al crimen. Pero si, entonces, se persigue y castiga, es tanto como atrapar al pueblo en la red.[475]

He aquí el ánimo punitivo de los legistas convenientemente criticado. Y he aquí afirmados los beneficios de la enseñanza confuciana: "No tener medios de vida asegurados, y conservar un corazón asegurado, de esto sólo son capaces los nobles *(che,* equivalente de *ju*, letrados)".[476] El príncipe bien aconsejado, que practica el *ren* y no deja nunca a sus legistas atrapar al pueblo en la red, debe procurarle a este último la subsistencia y la instrucción. El principio del gobierno debe ser la beneficencia y su objeto el ennoblecimiento del corazón de las gentes humildes, mientras que la cultura moral tiene por función afirmar en cada hombre la intención de ennoblecerse.

Tal es el sesgo por el que, aún intentando separar a sus contemporáneos de la demagogia sectaria de Mozi y de arruinar la influencia de los técnicos del gobierno por las leyes, Mencio se esforzó en impulsar a los "déspotas ilustrados *(ming jun, ming zhu)*",[477] a patrocinar las enseñanzas ortodoxas.

Las ideas de Mencio tienen menos originalidad que astucia. Tal vez por esto y por su falta de precisión

(propicia a los comentarios) alcanzaron la celebridad. En verdad, lo que constituye la gloria de Mencio, no son sus tesis retóicas, sino su actitud.

Fue el primer campeón de la ortodoxia. Fue también el primer polemista que supo presentar bajo colores democáticos una moral de espíritu aristocrático, y también el primero que supo servirse de la sofística para cerrarles la boca a los tiranos haciendo resonar los viejos principios.[478] Él proclamó que aquellos que trabajan con su espíritu *(xin,* corazón) deben ser mantenidos por aquellos que trabajan con sus músculos, a los que deben gobernar.[479]

Fue el primero de los letrados. Y fijó el tipo.

Siempre dispuesto a hacer valerosas reprimendas, pero sin solicitar jamás una conversación, no dando nunca el primer paso y exigiendo siempre ser invitado según las formas, aceptando voluntariamente un cargo, pero rehusando los simples regalos, orgulloso, desinteresado, celoso del honor y la independencia, el letrado debe, por toda su actitud, inspirar a todos el sentimiento de que nadie, ni aun el príncipe, es superior al sabio.

II. Xunzi: el gobierno por los ritos

Xunzi no es, como Mencio, lo que se llama un brillante escritor. Es, en cambio, un pensador original y profundo. También experimentó influencias diversas. No trató de conciliarlas astutamente. Supo formular un sistema perfectamente coherente. Defendió y consolidó en el confucianismo el sentido de lo social y el espíritu positivo.

Xun Kang (o Xunzi, a veces llamado Xunjing: Xun el ministro, porque recibió en la corte de Qi un título honorífico) descendía de una poderosa familia emparentada con los señores de Qin. Su vida es mal conocida. Si nos diéramos a utilizar los dates históricos contenidos en la breve biografía que le consagra Sima Qian,[480] nos

veríamos obligados a atribuirle una existencia de casi ciento cincuenta años. Parece que murió, muy viejo, hacia 328-325. Nacido en el país de Zhao, visitó la mayor parte de las grandes cortes, las de Qi, Qin y Chu. Hacia el fin de su vida figuraba al frente de una escuela floreciente que se ocupaba principalmente de enseñar la técnica ritual. Las ediciones actuales de su obra comprenden 32 secciones, de las cuales sólo 27 (algunos dicen que cuatro) puede que sean auténticas.[481] Numerosísimas explicaciones sólo tienen un interés técnico y en algunas se advierte la amplificación escolar. Pero Xunzi supo condensar en algunos pasajes vigorosos y breves lo esencial de sus tesis.[482]

La originalidad de Xunzi consiste en el esfuerzo muy reflexivo, muy probo, que le condujo a constituir una moral del perfeccionamiento; esta moral de espíritu positivo y de tendencia liberal es completamente regida por un racionalismo humanista.

Xunzi debe mucho a los legistas y a los daoístas, de los que quiso sobrepasar el empirismo autoritario y el estetismo místico. Aún debe más a las tradiciones de sabiduría de su nación. El profundo amor a la medida, a la regla y a la inteligibilidad que anima a todos sus compatriotas, le dio el impulso. Es, sin embargo, el primero que situó en el centro del interés filosófico a la razón *(li).* Vio conjuntamente en la razón un producto de la actividad social de los hombres –porque el espíritu confuciano le inspiró aún más que el espíritu de los legistas– y un principio de objetividad –ya que utiliza las tesis de Zhuangzi; pero rehusó reconocer en el *li* ese germen de universal indeterminación que, para los daoístas, constituye la esencia del *dao*.

Como los daoístas y los legistas, Xunzi parte de la oposición de lo natural y de lo social. Al revés que Mencio, no hace ninguna concesión al daoísmo sobre el punto

fundamental: rehusa identificar la bondad y la naturaleza. Rehusa no por pesimismo, sino, muy al contrario, porque tiene formada una alta idea de la civilización, una idea muy elevada del rango que la sociedad le ha permitido al hombre alcanzar en la naturaleza.

"Los elementos (el agua y el fuego) tienen el *qi* (aliento), sin tener la vida; los vegetales tienen la vida sin tener el conocimiento *(zhi);* los animales tienen el conocimiento, pero no (el sentido de) la equidad *(yi);* los hombres tienen el aliento, la vida, el conocimiento y, además, la etiqueta (el sentimiento de lo tuyo y lo mío). De esta manera son ellos lo que hay de más noble en el mundo. La fuerza del hombre no iguala a la de los búfalos ni su velocidad a la de los caballos: búfalos y caballos están, no obstante, a su servicio. ¿Por qué? Porque los hombres saben formar una sociedad *(neng jun)* y los otros no lo saben. ¿Y por qué los hombres saben formar una sociedad? Porque saben proceder a las reparticiones *(neng fen).* Pero, ¿cómo pueden hacerse estas reparticiones *(fen)?* ¡Gracias a la equidad! Cuando la equidad preside las reparticiones, hay buen acuerdo. Del buen acuerdo procede la unidad, y de la unidad, la abundancia de fuerza. Esta abundancia de fuerza da la potencia y ésta les permite (a los hombres) dominar (todas las) cosas. Tienen casas donde habitan; obedecen el orden de las estaciones, gobiernan a los diez mil seres y hacen imparcialmente el bien *(jian li)*[483] al mundo entero. Todo esto lo obtienen gracias a la equidad de las reparticiones *(fen yi)*. Los hombres no pueden vivir sin formar sociedad. Pero si ellos se constituyesen en sociedad sin proceder a las reparticiones, habría disputas, anarquía, separación y por consiguiente, debilidad. Ahora bien, reducidos a esta debilidad, los hombres no dominarían jamás las cosas.[484]

Es, por lo tanto, la sociedad el principio de la eminente dignidad de los hombres, siendo la condición de toda

la vida social (no, en términos absolutos, la división del trabajo), sino el reparto de las atribuciones *(fen),* es decir, de las categorías, al mismo tiempo que de los empleos, de los bienes al mismo tiempo que de las dignidades. Esta primera condición de la vida social determina el objeto de la sociedad que no es, como los legistas lo dieron a entender, el simple dominio sobre las cosas o el producto de las agrupaciones humanas. Este objeto es la constitución de una actividad propiamente moral. Para que haya sociedad y no una reunión anárquica, hace falta que los hombres adquieran la sabiduría que hace aceptar la distinción de lo tuyo y lo mío. Hace falta que practiquen el *yi* (la equidad). No lo harían nunca entregados a su sola naturaleza. Se resuelven bajo el imperio de ese conjunto de convenciones que son los ritos *(li).*

El poder de las sociedades y el valor moral de los seres humanos tienen un fundamento común –no natural, sino añadido a la naturaleza: la civilización, invención de los sabios, invención humana, surgida de las necesidades de la vida social. No es en la naturaleza donde está el bien; es la sociedad lo que lo produce.

Tal es el sentido de la célebre tesis de Xunzi: "la humana naturaleza es mala; lo que tiene de bueno es artificial *(wei)".* Es preciso entender, no que esta naturaleza es mala fundamentalmente, sino que el bien es una aportación, un perfeccionamiento.[485]

El mal de que habla Xunzi no es un vicio metafísico, o lo contrario de un bien hipostático. No es más que el egoísmo, la tendencia a no ceder, el apetito que quiere acaparar, el deseo que opone el yo contra otro y se vuelve en violencia desde que le es sustraída su satisfacción.[486] No es tampoco un mal material. La sociedad no lo suprimiría nunca si se propusiera simplemente dominar las cosas con el fin de aumentar las posibilidades de satisfacción. Es un

vicio psicológico del que la sociedad saca, por artificio, algo mejor, por cuanto aprende no a suprimir (Xunzi no es, como Mozi o Laozi, un sectario triste o un místico), sino a disciplinar y a educar los apetitos. Lejos de ser un enemigo de las artes, Xunzi cree, pues, en su virtud. Fiel a la tradición confuciana, ve en la música y en la danza algo más que simples divertimientos. Ve una especie de adiestramiento para la buena inteligencia. Danzas y cantos (a condición de no ser enervantes y disolutos, como los aires del país de Zheng), mantienen la concordia humana.[487] Las fiestas, desde que están ritualizadas, excitan la apetencia jubilosa y la pasión del juego.[488] Pero, para los apetitos más brutales, hace falta una disciplina constante. El arte supremo que la establece es la etiqueta. Los ritos *(li)* son los únicos que pueden hacer nacer y prosperar el espíritu de equidad *(yi).* Con el bien hacer se crea el bienestar. Todos los hombres experimentan deseos y todos experimentan los mismos deseos: comer, calentarse, descansar. *Todos los hombres son, por esencia (xing), semejantes: he aquí el mal.*[489]

Los ritos, he aquí el artificio de donde procede el bien. Los ritos, en efecto, permiten hacer aceptar a los hombres una repartición convencional de los empleos y de los recursos.

Esta repartición, que especializa los apetitos y los dosifica, tiene un primer mérito: sin ella, no habría ningún medio de satisfacer las necesidades. "¿Cuál es el origen de los ritos? Los hombres nacen con los deseos. Estos deseos no pueden realizarlos y no es posible que dejen de intentar (realizarlos). Si tratan de hacerlo sin que haya reglas y medidas en las reparticiones y las particiones, no se puede evitar que haya disputas. De las disputas sale la anarquía, de la anarquía el agotamiento (de los bienes). Los antiguos reyes detescaban la anarquía. Instituyeron,

pues, los ritos y la equidad *(li yi)* con el fin de proceder a las reparticiones *(fen),* de modo que satisficieran los deseos de los hombres y dar (a cada cual) lo que buscaba. Las hicieron de suerte que los deseos no estuviesen nunca limitados por las cosas, ni las cosas agotadas por los deseos, sino que hubo (por lo contrario), de las dos partes, un desenvolvimiento simétrico".[490]

Este pasaje –que sigue al enunciado de diversas reglas protocolarias– presenta un doble interés. Muestra que, para Xunzi, la repartición de actividades que funda el orden social consiste menos en distribuir el trabajo que en distribuir empleos y honores. Junto a la especificación de los deseos, la receta protocolaria de los apetitos, se opone, en primer lugar, al agotamiento de las cosas por los hombres, y en segundo, contribuye, primero singularizando, y después, jerarquizando a los individuos, a un desarrollo de las personalidades que hacen surgir, finalmente, el sentimiento de la dignidad humana.

Por otra parte (este es su principal interés), este pasaje presenta la primera virtud de una repartición de los empleos. Si sale de ella un buen acto que provoca un mejoramiento, el principio del progreso nace del carácter absolutamente convencional de la repartición. De una masa de hombres igualmente mediocres en sí mismos, en razón de la vulgaridad de sus apetitos idénticos en el principio, la sociedad hace salir, por decreto, una jerarquía de personalidades ennoblecidas, en proporciones desiguales, por el empleo de que están investidas. Son, pues, simples convenciones sociales las que, por sí solas, crean lo mejor en el hombre, realizándose este mejoramiento en cada uno de ellos por el sólo hecho de que los ritos le obligan a proceder bien, es decir, a conformar su conducta a su empleo y a la categoría, a la dignidad que este empleo confiere.

Xunzi ha probado, pues, su tesis. El bien que está en el hombre no pertenece a su naturaleza: no pertenece a la

esencia común a todos los humanos *(zing).* El bien sale de un perfeccionamiento impuesto por la sociedad, única capaz de obtener del hombre bruto individualidades morales.

Xunzi cree en la perfeccionabilidad del individuo, como asimismo en los progresos materiales que la vida social permite realizar. Sin embargo, sólo cuentan verdaderamente para él el perfeccionamiento moral y la inclinación individual al buen proceder y al buen pensar. Pero todo individuo no puede inclinarse al bien más que penetrándose de *li* y de *yi*: aprendiendo a respetar la jerarquía de las fortunas, de las dignidades y de los talentos. El principio del gobierno se confunde con el principio de la educación: se gobierna con ayuda de los ritos, porque se educa con ayuda de los ritos. Cada hombre se mejora por el sólo hecho de conocer los beneficios de la repartición convencional que a todos impone la sociedad. Para esto conviene que se someta a las reglas protocolarias que se desprenden de esta convención fundamental. La cultura individual tiene, pues, por condición, la aceptación de un conformismo moral y de un conformismo social.

Por esto, es acusado frecuentemente Xunzi de haber introducido en la tradición confuciana un espíritu conservador al cual, gracias a la teoría del *ren*, escapaba Confucio.[491] Para el maestro, la dignidad de los hombres se adquiere gracias a la reflexión moral libremente practicada en un grupo de amigos. Xunzi parece tener una concepción menos liberal de la cultura. Mencio nombra cuatro virtudes esenciales: el *ren*, el *yi*, el *li* y el *zhi*.[492] Xunzi, omitiendo (aparentemente) el *ren* y el *zhi*, las disposiciones amistosas y el discernimiento moral, no conserva más que el *yi* y el *li*. Pero el *li yi,* del que hace el principio de todo bien, ¿lo concibe a la manera de Mencio, como un principio interno? Se le reprocha hablar en el mismo tono con que los legistas, diligentes en no utilizar

más que reglas objetivas *(fa:* leyes), hablan de la escuadra o del compás.[493] Xunzi escribe, en efecto: “Hay que tomar como regla lo que nadie puede falsear”.[494] Y adopta para los ritos la definición que los legistas dan de las leyes. “En el cordel está la perfección de lo recto…, en la escuadra y el compás está la perfección de lo cuadrado y lo redondo. En los ritos está la perfección de la conducta humana”.[495] Xunzi cree en la necesidad de reglas objetivas.

Sin embargo, no hace salir el bien de la simple coerción. No tiene en absoluto del bien moral, o siquiera del bien social, una concepción estrictamente autoritaria, rígida y mecánica. “Una pieza de madera curvada debe ser flexibilizada y enderezada para hacerse recta”; asimismo, la naturaleza humana, que no es nada buena, “debe experimentar la acción de los maestros y de las reglas o los modelos *(fa)”*[496] El medio más expeditivo para cultivarse es entrar en relación amistosa con un maestro. El plegarse a los ritos viene después.[497] El maestro representa el papel del artista; los ritos, el de la escuadra o del cordel. Pero, ¿de dónde vienen los ritos? Xunzi deja raramente de recordar[498] que fueron los antiguos reyes o los sabios los que, al proceder al reparto convencional de los empleos, instituyeron el *li yi.* Las reglas necesarias para la educación moral (como para el gobiemo) son objetivas, sin ser exteriores a la humanidad. Son imperiosas, pero no ejercen ninguna acción coercitiva o mecánica. La civilización, que condiciona los perfeccionamientos individuales, descansa en un esfuerzo de perfeccionamiento colectivo –material y moral. Es la que proporcionando las reglas objetivas (el *li yi)*, preside, por intermedio del maestro, el progreso del bien en cada hombre, y por consiguiente, la formación en todo individuo del discernimiento moral y de la razón *(li).*

Lo verdadero no tiene otro origen que el bien. Escapa a lo vulgar, a las gentes humildes *(xiao ren),* por cuanto “lo

que ellos escuchan por la oreja les sale por la boca". Sólo el santo posee la calma interior que permite "fijar en el corazón, difundir en los cuatro miembros (asimilar al ser entero)",[499] las enseñanzas que harán de él un maestro y un modelo.

La única enseñanza esencial es la de la buena conducta.[500] En efecto, "aquel (sólo) que permanece en el límite de los ritos es capaz de pensar bien y reflexionar". E inversamente, "sólo aquel que es capaz de reflexión y de firmeza… es un santo".[501] Dicho de otro modo: sólo la perfección moral conduce al conocimiento verdadero.[502] La perfección moral es un fruto de la civilización; así es que el conocer les sería imposible a los hombres que hubieran permanecido toscos y simples. Si los hombres pueden alcanzar lo real, es porque fueron civilizados por los antiguos reyes, por los sabios.[503] Estos atribuyeron a cada realidad *(shi)* una designación *(ming):* esta designación es correcta *(zheng),* por cuanto, por el único hecho que resulta de una repartición, comúnmente respetada, de los diferentes nombres entre los diferentes seres, impide, en la práctica social, todo error, es decir, toda discusión.[504]

Xunzi, cuando reanuda la vieja doctrina de las designaciones correctas, tiene el cuidado de eliminar todo cuanto podía contener de realismo mágico. Lo que constituye la propiedad de los nombres, no es una eficacia que les permitiría llamar y suscitar lo real. No sirven más que para designar; pero designan útilmente. La atribución de los nombres resulta de una convención muy arbitraria, la cual, precisamente por ser una convención social, se impone a todos y permite entenderse.

Los nombres tienen muy justamente los mismos méritos que los ritos. Constituyen una simbólica que vale, para los individuos, como una regla. Regla objetiva, pero no exterior. Los hombres razonan acertadamente (lo mismo que proceden bien), aprenden a pensar rectamente (lo

mismo que aprenden a hacer el bien), progresan fuera de la estupidez (lo mismo que progresan fuera de la uniformidad, es decir, del mal), ajustándose a la simbólica convencional que forman los signos verbales y los gestos rituales.

Ritos y lenguaje sirven, desde luego, practicados correctamente, para suprimir las discusiones y los desórdenes, las disputas y la anarquía. Practicados con sagacidad (y bajo la dirección de un maestro cuya enseñanza penetre "en los cuatro miembros", en lo más profundo del ser), introducen en el espíritu la calma que, por otra parte, hacen reinar en la sociedad. De esta calma, resulta el verdadero conocimiento: es el signo de que el espíritu está enteramente "abierto" a la razón.

Para definir esta calma interior, Xunzi se sirve de metáforas daoístas.[505] Compara el corazón humano "a una vasija con agua. Cuando nada la agita, el limo turbio permanece en el fondo. La superficie, clara y brillante *(qing ming)* hace aparecer la menor pestaña" de quien se mira en ella.[506] "Una claridad y una pureza perfectas" son necesarias en el corazón para obtener una representación enteramente correcta de las realidades. Toda esto puede expresarse diciendo que el corazón debe, para eliminar el error, "mantenerse vacío, unificado, en estado de quietud". Las observaciones a las cuales suceden estas metáforas prueban que Xunzi (con una orientación muy diferente y aún más decididamente que Zhuangzi, cuyos análisis le han ayudado sin duda) es un puro intelectual.

Lo que él trata de señalar con el vacío del corazón, no es el vacío extático, sino un estado de imparcialidad.[507] El error proviene de los juicios incompletos que lleva el espíritu *(xin:* corazón) cuando una pasión "lo obnubila y lo obstruye" enteramente. Tal es el principio de las críticas que Xunzi dirige a las doctrinas de sus adversarios –por ejemplo, cuando les reprocha a Mozi, a Huizi y a Zhuangzi,

"obnubilados" por la consideración ya de lo útil, ya de lo expresado, ya de lo natural, haber olvidado la cultura, o las realidades, o la civilización. Xunzi se niega, en efecto, a distinguir las ideas de los sentimientos y el bien de lo verdadero. El juicio debe recaer sobre el objeto entero. No existe valor si no resulta de un esfuerzo de síntesis del espíritu. Contrariamente a los maestros daoístas, Xunzi no le pide al espíritu que refleje pasivamente el flujo de las apariencias movedizas. Lo que él llama conocer es muy otra cosa que la simple percepción de lo instantáneo. Cuando habla de la unificación del corazón, piensa en una operación sintética que viene a poner fin a una revista, conducida, para que no sea incompleta y parcial, con la atención más minuciosa. El zumbido de una mosca puede, según dice, turbar el juicio. La actividad del espíritu, tal como él la concibe, no se parece en nada a una meditación vagabunda o a un arrebato extático. Debe consistir en una meditación reflexiva, tenaz, sincera. Su objeto es "desobstruir" el espíritu reduciendo al orden las pasiones parciales que "cierran la puerta al Juez supremo *(Dao li)*".

Es así como Xunzi llama a la razón. La expresión es significativa. La palabra *li*, empleada mucho antes de Xunzi para designar todo principio de orden, se opone a la palabra *dao*.[508] *Dao* evoca la idea del poder soberano. *Li*, la de la administración de justicia –al mismo tiempo que la del trabajo bien acabado y hecho teniendo en cuenta el ajuste de las partes al todo–. Xunzi se niega a confundir la verdad con una intuición instantánea y muy personal. Cree que hay reglas para juzgar y que el manejo de estas reglas se adquiere por la educación. El individuo las posee tras haberse adiestrado para lograr un empleo correcto, después, distinguido, de la simbólica (ritos y lenguaje) convencional que ha aportado el orden en el pensamiento como en las costumbres.

La enseñanza de los ritos, no obstante, forma la parte esencial del adiestramiento que conduce a los individuos a concebir el bien y a practicar lo verdadero.

La razón *(li:* Xunzi escribe con respeto: *da li),* el juez supremo, le permite al sabio, cuando se le incorpora, conocer el mundo y gobernarlo. El que llega a "abrirle" y a hacerle poseer enteramente su espíritu, hace entrar en él "una claridad, una pureza perfectas". "De los diez mil seres, no hay ninguno al que no se le aparezca y del que no se pueda estimar, sin equivocarse, la categoría.[509] Sentado en su casa, el mundo se le aparece,[510] y mientras él permanece en el presente, puede estimar el pasado más lejano. Penetra los diez mil seres y conoce su esencia. Examina el orden y el desorden y comprende su principio. Dibuja la trama y la cadena del universo y distribuye a los diez mil seres sus funciones". Tal es la potencia del hombre grande que anima la razón.

Lo verdadero y el bien reinan en el mundo si el sabio lo gobierna –es decir, si el mundo es regido por los ritos, por el *li yi,* en el que se expresan, conjuntamente, la civilización y la razón.

III. Dong Zhongshu: el gobierno por la historia

La influencia de Xunzi ha sido considerable. Ha dado una vigorosa renovación al estudio de los ritos. Esta boga explica tal vez el hecho de que (a pesar del desdén de que los primeros Han dieron pruebas, durante casi medio siglo, respecto a la etiqueta) la literatura ritual que floreció en el siglo III a. de C. haya dejado abundantes recuerdos. Una vez que la boga se volvió a encontrar, fue fácil recoger los elementos con que se formaron dos de los clásicos, el *Yi li* y el *Li ji*.[511] La lectura y el comentario de estos rituales se convirtió en la base de la enseñanza destinada a formar gentes honestas y funcionarios. Aun más, fue habitual desde entonces leer la historia preocupándose ante todo

de examinar los actos de los personajes antiguos, para decidir si estaban o no conformes con la etiqueta.

Esta connivencia entre la arqueología y el ritualismo no estaba de ningún modo conforme con las ideas de Xunzi. Espíritu positivo y crítico, seguramente tradicionalista, pero no reaccionario, Xunzi, como buen intelectual, desconfiaba de los gustos arcaizantes y aun de la historia. Se oponía a Mencio porque el gobierno del sabio debía parecerse al de Yao y al de Shuen. ¿Qué podemos conocer bien, decía Xunzi, de estos antiguos héroes?[512] Pero una vez consolidados en el poder, los Han trataron de justificar, por los precedentes, las instituciones de la administración imperial. Se recordó que Confucio había redactado el Chuen qian, pasando cada uno de sus términos de modo que contuviese un juicio, es decir, una enseñanza ritual. Dos escuelas de comentaristas de esta vieja crónica, la escuela de Geng yang y la de Ku liang, suscitaron una viva admiración. Las querellas de sus partidarios adquirieron a veces el aire de justas en el Consejo de Estado.[513]

Entonces apareció la teoría del gobierno por la historia, que debía dar una nueva orientación a la doctrina ortodoxa. De esta teoría, Dong Zhongshu fue uno de los grandes corifeos.

Dong Zhongshu[514] era un erudito que pensó triunfar en la administración. Sólo ejerció cargos secundarios y terminó sus días, en el retiro, escribiendo. Nos quedan de él tres discursos importantes y una colección de ensayos (que se cree auténticos en su mayor parte);[515] pero lo principal de su obra consistió en comentarios destinados a ilustrar una de las interpretaciones del Jiezi, la de Gong yang. Dong Zhongshu, más que un pensador, es un personaje representativo. Era hostil a los legistas y partidario del gobierno por la beneficiencia. Admitía que la naturaleza humana tiene necesidad de ser perfeccionada, que

la música puede ayudar a ello, y más aún los ritos, y que, por consiguiente, el primer deber del gobierno consiste en instruir al pueblo. Este deber es tanto más urgente cuando más agitados son los tiempos. Hace falta entonces, para refrenar las tendencias populares a las querellas y a los desórdenes, restaurar las buenas costumbres.

Se puede llegar a ello propagando la doctrina de Confucio y difundiendo las seis artes, es decir,[516] las enseñanzas de los seis libros canónicos: *Lijing* (Libro de la poesía), *Shijing* (Libro de la historia), *Lijing* (Libro de los ritos: ¿el *Yili?); Yojing (Libro de la música,* hoy perdido); *Yijing* (Libro de las mutaciones) y *Jiezi* (Los anales). Pero es necesario, además, exterminar las doctrinas heterodoxas e instituir un cuerpo de intérpretes oficiales de los clásicos.[517]

Dong Zhongshu, como se ve, es resueltamente ortodoxo. Pedía (y su consejo fue seguido por los Han) que, encargados de enseñar con el ejemplo las buenas ideas y la buena conducta, los funcionarios fuesen escogidos entre los letrados. Exigía de ellos un noble desinterés. Los funcionarios no deben buscar fortuna ni, mucho menos, atesorar: "no deben conservar sus bienes en cofres, como hacen las gentes humildes", sino hacer circular las riquezas. Tal era, en los tiempos feudales, el deber de los nobles. Las obligaciones de las gentes acomodadas son otras que las de las gentes del común, decía Dong Zhongshu. Merece ser alineado en el grupo de hombres que, bajo los Han, trabajaron por crear una especie de clase oficial que vivía de la propagación de una doctrina ortodoxa. Sin duda, ni Confucio ni Xunzi hubieran querido confundir la sabiduría con una enseñanza libresca y una moral de casta.

Xunzi y Confucio eran moralistas de espíritu positivo y de tendencia estrictamente humanista. Dong Zhongshu representa una tendencia política. Además, este erudito se dedicó sobre todo a construir una *mítica* que facilitaba la

tarea gubernamental, y más aún, el reinado, en la administración, de la casta ortodoxa.

El punto de partida de esta mítica es la vieja idea, sobre la que insistió Mencio, de que el príncipe ejerce su poder bajo la vigilancia del cielo y del pueblo. Esta fórmula se entendía en otro tiempo en el sentido de que la iniciativa política está limitada por un conjunto de reglas tradicionales provistas de una especie de prestigio religioso. Pero, por una parte, los legistas han hecho ver que el mantenimiento de los estatutos consuetudinarios arrebata a la actividad social el rendimiento efectivo que necesita un gran Estado, y por otra, en un gran Estado, la voz del pueblo, que es la del cielo, llega dificílmente al príncipe. Los mantenedores de la ortodoxia se resignan, sin duda (necesariamente) a dejar legislar al Estado para atender a sus nuevas necesidades. En cambio, reclaman para los funcionarios –que deben ser letrados: nueva nobleza depositaria de las viejas tradiciones– el privilegio de vigilar la práctica gubernamental haciéndole oír al príncipe la voz de la antigua sabiduría.

También en este caso se encuentra una práctica corporativa en el origen de una teoría. La práctica es el viejo uso de la reprimenda, deber sagrado del vasallo.[518] El gobierno por la historia, tal fue la teoría que tendía a conceder a los "letrados en el vasto saber" un poder eminente: el privilegio de una especie de censura.

Es sirviéndose de los precedentes, es decir, gracias a una interpretación de los hechos de la historia, como se justificarán, si bien se podrán también condenar, las decisiones del príncipe y de sus consejeros. Estos y sus decretos serán juzgados por el cielo y el pueblo, desde que un sabio, habiéndose producido un hecho histórico, lo haya interpretado mostrando cual fue, antiguamente, en una situación declarada análoga a tal situación actual, el juicio del pueblo y del cielo.

Esta teoría tuvo una consecuencia grave: impedir en China todo progreso del espíritu histórico, condujo a concebir la historia como un arreglo del pasado estimado eficaz para la organización del presente.

Las partes más curiosas de la obra de Dong Zhongshu son aquellas en que enuncia el principio de que a cada cambio de dinastía corresponde una reclasificación de las dinastías antiguas.[519] A este principio se refieren la doctrina de los Tres Reinos y la de las Cuatro Modalidades. Las Cuatro Modalidades corresponden a cuatro tipos de instituciones que deben sucederse como se suceden las estaciones.

Lo mismo que al Reino Negro sucede el Reino Blanco, viene después el Reino Rojo, tras el cual, reaparece el Reino Negro, suponiendo cada uno de ellos una fórmula particular de civilización. Toda esta escolástica de la historia permite reconstruir el pasado con una sorprendente precisión. Dong Zhongshu no vaciló, en virtud de una especie de determinismo al revés, en presentar como el retrato verídico de un personaje real la filiación característica que, según el reino o la modalidad de que se le hace salir, un fundador de dinastía se ve imponer por la teoría.[520]

Esta construcción fabulosa –que no ha debido desperdiciar ni lisonjear débilmente el folklore histórico–, se une, por intermedio de una glosa, a un hecho insignificante: un personaje secundario del Jiezi designado con cierto título (que se supone dado con intención), ofrece en este título una indicación sobre los principios de la etiqueta que convenía realmente a la época Jiezi, lo que permite restituir, en su corrección verdadera, toda la historia de la antigua China, justificando, beneficio esencial, tal o cual regla que se quisiera ver aplicada en el presente.[521] Además, al definir cada reino o cada modalidad, se ha trazado el plan de gobierno que se impone en tal o cual momento de la historia.

La teoría del gobierno por la historia se resume en la idea de que la historia y el gobierno dependen siempre del arte del calendario.

Gracias a esta idea, se ha enriquecido la ortodoxia con un lote de doctrinas y de técnicas muy prósperas –no sin que un golpe funesto fuese asestado al humanismo de Confucio y de Xunzi.

Xunzi menospreciaba la adivinación lo mismo que la historia. Repudiaba las especulaciones sobre el pasado, los dioses, el destino, lo incognoscible. Condenaba la búsqueda de los signos. En cuanto a Confucio, según se dice, se abstuvo siempre de hablar de los seres sobrenaturales y de los prodigios. Pero el oficio de los analistas es registrar los prodigios y los signos; el *Shunqiu* (redactado, según se dice, por Confucio) lo menciona en varias ocasiones.

Habiendo hecho esta comprobación, la escuela de Gong yang, con Dong Zhongshu a la cabeza, afirma que la historia permite conocer las reglas de conducta del cielo.

La historia (la de los analistas) tiene por mérito principal revelar las conexiones de los hechos humanos y de los signos, celestes o de otra clase (eclipses, temblores de tierra, inundaciones, epidemias, hambres, monstruosidades de todo género…). Dong Zhongshu, dice la crónica, mientras desempeñaba las funciones de gran consejero en el principado de Jiang tu, se ocupó en explicar, fundándose en el Jiezi, los desastres, los prodigios, la acción del *yin* y del *yang*.[522] Al parecer, esto le dio ocasión de criticar los actos del gobierno imperial y de cumplir así noblemente su oficio de letrado (sustituyendo, en virtud de su erudición, por su voz la del pueblo o la del cielo). Al ofrecer así sus consejos, salió por el instante malparado pero obtuvo gloria considerable.

Hace años (en 1893), un reformador chino admiraba en Dong Zhongshu al más grande de los discípulos

de Confucio. Su doctrina parecíale capaz de conducir a China por el camino del progreso.[523]

Es cierto que Dong Zhongshu contribuyó poderosamente al triunfo de la ortodoxia. Reunió en torno suyo a los adeptos de las escuelas del *yin* y del *yang*, y de los cinco elementos: todos los técnicos que especulaban con la naturaleza. Estos sabios incluían en el marco del viejo sistema de clasificaciones todo el folklore, y hacían surgir una escolástica –con esta escolástica, apenas liberada de la magia, infiel al pensamiento humanista y positivo de Confucio, se alió la ortodoxia.

*

La solidez de la alianza se afirmó en tiempos de los segundos Han, con obras tales como el *Baihu Dong,* redactado por Ban Ku.[524] La obra de Wang Chong (el *Lun heng),* que data sensiblemente de la misma época, permite, por otra parte, comprobar los efectos de la enseñanza oficial.[525] Wang Chong nació pobre, continuó siéndolo y tuvo una carrera muy mediocre. Escapó a la servidumbre de los honores y escribió libremente. Siempre cáustico, a veces violento, se complacía en pasar revista a todas las ideas de su siglo. Fue un espíritu fuerte. No creía en los dioses, ni en los espíritus, ni en los monstruos, ni en los milagros. Los héroes confucianos no le imponen respeto, y menos aún los santos daoístas. Tampoco tiene ningún respeto por la historia. No teme hablar de leyendas alteradas ni de textos falsificados. Desconfía de los libros. Y sin embargo, todo su escepticismo tiene algo de libresco. Él, que parecía poseer las más bellas cualidades de fantasía y de atracción, no tiene apenas más que salidas de pedante. Comenta agriamente; pero no hace más que comentar… No sale de los textos y de los escolios… Emplea su fantasía en hacer glosas sobre glosas… Los comentaristas abundan en

China a partir del momento en que el Imperio fue fundado y en que la Ortodoxia comenzó su reinado. Pero hubo que esperar largos siglos antes de que apareciese un nuevo pensador original. El budismo sólo se aclimató en China haciéndose chino: lo más poderoso que ha producido, la doctrina mística de la secta *chan,* es un modo de daoísmo que apenas si disfraza una simbólica extranjera. El maniqueísmo ha ejercido tal vez una influencia más activa, si es que procede de él la tendencia dualista, completamente nueva en China, del racionalismo de Zhu Xi. En efecto, a Zhu Xi (1130-1200) y a la época de los Song hay que llegar para ver prosperar nuevamente la actividad filosófica. Este retoño parece sacar su savia de un viejo fondo; la filosofía de los Song se une –sin duda con más fidelidad de lo que se enseña ordinariamente– con las primeras especulaciones del pensamiento chino –este pensamiento se esfuerza en nuestros días en renovarse. El contacto del occidente ha dado el impulso. Sin embargo, cuando se trata de aclimatar en ellos nociones verdaderamente nuevas, puesto que salen de un movimiento científico completamente nuevo en el mismo occidente, es también comentando ingeniosamente las obras de sus viejos sabios como piensan triunfar los chinos más modernistas.[526]

Constituirá una equivocación sorprenderse de esta fidelidad a los antiguos y de los sueños aparentes del pensamiento filosófico. La meditación es, para los chinos, un juego cuyo tema importa poco, si bien es el juego más serio del mundo. Juega su pensamiento, lanzado a un tema de meditación, en el momento en que pueden aparecer como no ocupados más que en glosar. Los adagios del *Yijing* que, traducidos, parecen desesperadamente triviales y vulgares, no han dejado nunca de proporcionar –como, para ciertos occidentales, los versículos bíblicos– un estimulante para el pensamiento más probo y libre.

En China, efectivamente, el pensamiento no tiende hacia el conocimiento, sino hacia la cultura. Se admite que todo lo que es materia de estudio ayuda a desarrollar la personalidad. Este mejoramiento de todo ser por el estudio, concebido como un juego de todo el ser, procura un sentimiento, que se basta en sí, de libertad y de acrecentamiento. Los antiguos sabios lo sintieron vivamente y lo expresaron muy bien. De este modo, sus obras, durante largos siglos, han podido bastar a sus compatriotas.

Comprobar el triunfo de la ortodoxia y una larga detención de la producción filosófica, no es comprobar un adormecimiento del pensamiento. Desdeñando toda ciencia discursiva y únicamente preocupados de la cultura, los chinos pudieron limitarse a meditar –desde que sus sabios les enseñaron a comprender que el pensamiento es una fuente de liberación.

Notas

1 *La civilización china*, p. 34.

2 *Ibid.*, pp. 85 y sigs.; pp. 100 y sigs.

3 *Ibid.*, pp. 332, 104.

4 Enseñadas, se dice, por Mozi.

5 *Zhuangzi,* [143], p. 383.

6 *Ibid.*, p. 501.

7 *Ibid.*, p. 503. El monte Hua es una montaña sagrada rica en ermitas.

8 *Ibid.*, p. 373; Liezi, *ibid.*, p. 75.

9 *Liezi*, [143], p. 149.

10 *Liji* [100], I, p. 146.

11 *Liezi*, [143], p. 85.

12 *Ibid.*, p. 143.

13 *Lunyu*, [50], p. 61.

14 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, V, p. 412.

15 *Ibid.* p. 407.

16 *Ibid.*, p. 412.

17 *Ibid.*, p. 413.

18 *Ibid.*, p. 367.

19 *La civilización china*, p. 44.

20 *Zhuangzi*, [143], p. 449.

21 *Liezi*, [143], p. 95.

22 [91] b, p. 37. Por eso, Liang Qi Chao no buscaba definir las doctrinas de las principales escuelas más que estudiándolas en su último aspecto, exactamente antes de la fundación del Imperio.

23 [55], p. 407.

24 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, IV, p. 40.

25 *Ibid.*, p. 36.

26 *La civilización china*, p. 102-3.

27 *La civilización china*, p. 349.

28 Véase pp. 209 y 210; *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, IV, p. 37 (glosa).

29 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, V. pp. 258-60.

30 *Ibid*. II, p. 171.

31 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, V, pp. 1, 3.

32 *Zuo zhuan*, III, p. 755; *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, cap. 126.

33 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, III, p. 289.

34 *Ibid.*, IV, p. 125; *Zuo zhuan*, [100], III, p. 452.

35 *Ibid.*, p. 450; *Kuo yu,* 16.

36 *Ibid.*, p. 439.

37 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, V, p. 148 y cap. 65.

38 [34], II, pp. 141 y sigs.

39 [142], p. 236; [93], p. 520.

40 [113], p. 585. La obra que poseemos, tal vez corregida bajo los Han, continúa siendo rica en datos arcaicos.

41 La obra que se le atribuía, se perdió en tiempos de los Han, [93], p. 521.

42 [28]b, pp. 96 y sigs. Liang Qi Chao ha insistido con razón sobre la importancia de las ideas anotadas por estos dos términos, que su traductor (quien más que una traducción, lo que ha dado es un resumen interpretativo) ha creído poder dar en inglés con las palabras: *favoritism* y *despotism* (Cf. [109], p. 116, y [33], pp. 28 y sigs.). Hay ciertamente abuso al hablar, como Liang Xichao ha hecho, de una "escuela de los *shu*" y de una "escuela de los *she*", sobre todo cuando se quiere concluir que *shu* y *she* denotan ideas completamente opuestas, y sin embargo profesadas por los mismos hombres ([33], p. 32).

43 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, V, p. 84.

44 [55], notas de las páginas 85, 88 y 91.

45 [33], p. 34.

46 *Zuo zhuan*, [100], II, p. 158.

47 [142], p. 236; *La civilización china*, pp. 109 y 36.

48 *La civilización china,* pp. 30-1; [55], p. 88, nota 1.

49 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, IV, p. 432.

50 *Liezi,* [143], p. 197. Estas fórmulas de encantamiento son designadas con la palabra "números" y calificadas de *shu* (recetas).

51 *Zhuangzi*, [143], p. 317. "La boca no puede decir (en qué consiste el arte). ¡Hay un Número!", es decir, una fórmula operatoria que sólo puede ser apropiada por intuición y gracias a una vocación previa. Nótese que la idea de número evoca no lo determinado o lo mecánico, sino el arte, la eficacia.

52 *Han Feizi,* 43 y 40; [33], pp. 28 y 30.

53 Forke, *The Chinese Sophists,* JRAS, [34], p. 1 y sigs. El estudio de los sofistas ha sido brillantemente reanudado en China por Hu Che [79], p. 111 y sigs. Véase, también, [124], p. 57 y sigs., y t. I, 1927, p. 1 y sigs.

54 Por ejemplo, en un libro como el *Yen zi Jiezi*, obra escrita hacia los siglos IV-III y atribuida a Yen Zi (fines del siglo VI y comienzos del V), del que la tradición hace un enano y el consejero de un príncipe de Qi, aficionado a los enanos y bulones [93], p. 586; [55], p. 171 y sigs.

55 Sea (*Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, IV, p. 387) una tentativa diplomática antes de la batalla; se trata de persuadir al general enemigo a no combatir, a no hacer nada excesivo. El enviado refiere un apólogo. Varios criados no tienen para todos ellos más que una sola copa de vino: en vez de repartírsela, se la juegan: la beberá el primero que dibuje una serpiente. El más rápido toma la copa; pero hace el fanfarrón: "Aun tengo tiempo para añadirle pies". Se le quita la copa: "Una serpiente no tiene pies; y desde el momento en que tú le has puesto pies, ya no es una serpiente". Compárense las paradojas (que parecen implicar una distinción de la esencia y del accidente) preferidas por los discípulos de Mozi, tales como: "Un carro es de madera; montar en un carro no es montar en una madera", o: "Un gallo de pelea no es un gallo", o también: "Matar a un bandido no es matar a un hombre". Este tema último fue utilizado por Mencio ([50], p. 231) para evitar una respuesta directa y peligrosa en uno de sus ejercicios de retórica en la corte del rey Xuan de Qi.

56 *Liezi*, [143], p. 104.

57 El espacio es uno e indivisible, como lo es el cuerpo de la babosa.

58 *Zhuangzi*, [50], II, p. 118; [I43], p. 433. Comparad la anécdota siguiente tomada del *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, V, p. 155. El príncipe heredero de Wei va a combatir. Un hombre pide ser recibido por él. Posee, dice, una receta que, en cien combates, da cien veces la victoria. Introducido, se expresa poco más o menos así (yo resumo): Si vos sois vencedor y anexáis un territorio, no seréis nunca más que el rey de Wei; si vos sois vencido, perderéis a Wei: "tal es mi

receta para conseguir cien victorias en cien combates". Dicho de otro modo, es inútil combatir para aumentar un territorio. En esta paradoja que conserva, aquí, su forma popular, se podría, como en las demás, hallar una teoría sobre el carácter indefinido propio del espacio.

59 [93], p. 532.

60 Lo que queda de Huizi está contenido en el cap. 33 del *Zhuangzi* ([50], II, pp. 229 a 232), a lo cual se añaden algunas anécdotas [43], pp. 215, 221, 249, 347, 349, 351, 419, 431, 445, 451 y 507-509.

61 [93], p. 531.

62 Legge (*Zhuangzi*, II, p. 229) traduce: *"(When it is said that) things greatly alike are different from things a little alike, this is what is called making little of agreements and differences; (When it is said that) all things are entirely different; this is what is called making much of agreements and differences.*" Wieger ([43], p. 507): "La diferencia entre un grande y un pequeño parecido, es la pequeña semejanza-diferencia; cuando los seres son enteramente parecidos y diferentes, es la gran semejanza-diferencia". Maspero ([93], p. 533): "(Decir que) lo que tiene muchos puntos de identidad es diferente de lo que tiene pocos puntos de identidad, es lo que se llama la pequeña identidad y disimilaridad; (decir que) todas las cosas son enteramente idénticas (unas a otras) y enteramente diferentes (unas de las otras), es lo que se llama la Gran Identidad y Disimilaridad". Maspero añade: "En estas condiciones, toda distinción era ilusoria, y así se hallaba fundado el principio de Mozi del amor universal sin distinción: 'Amad todas las cosas igualmente, el mundo es uno'". La frase puesta entre comillas es la traducción de la décima paradoja de Huizi, que yo comprendo así: "Si la afección se extiende al detalle de los seres, el Universo (palabra por palabra: el Cielo y la Tierra) no es (más) que un solo cuerpo".

63 *Zhuangzi,* [50], I, p. 387.

64 *Ibid*., II, p. 220.

65 *Ibid*., I, p. 317. La palabra *li* tiene el sentido de separar, distinguir, cortar; se dice, en la lengua del *Yijing*, de cosas que son adherentes; indica las separaciones operadas en lo que se encuentra reunido por asociación *(bing).* No me explico que se haya podido traducir por "hacer la síntesis de..." ([93], p. 536) y escribir (t. I, 1927, p. 63): "Esta operación (del espíritu) es, empleando la expresión kantiana, que traduce exactamente la palabra *li*, una síntesis".

66 *Zhuangzi,* [50], II, p. 229. Zhuangzi discute el principio de todas estas paradojas. Cf. *ibid*.,I, pp. 181 y sigs.; pp. 187 y sigs.

67 *Zhuangzi*, [50], I, p. 172.

68 *Liezi,* [143], p. 127. Zhuangzi, *ibid*., p. 419, hace un rival de Mozi, de Yangzi, de los defensores de Confucio y del mismo Huizi. Compara estas cinco enseñanzas con las cinco notas de un latido desafinado. En el cap. 33 del *Zhuangzi,* se dice que Geng suen Long y otros sofistas no hicieron más que pujar sobre las paradojas de Huizi, único gran inventor. Yo no veo ningún fundamento en la opinión ([93], p. 535) de que Geng suen Long haya sido el inventor del tema de "la divisibilidad indefinida", el cual es esencial en Huizi. Geng suen Long, que se ha tratado de identilicar con Zishi, discípulo de Confucio, y que fue, tal vez, un sofista viajero, es conocido por un breve opúsculo que nos ha llegado en bastante mal estado. Ha sido, en parte, traducido ([134], pp. 44 y sigs.); la interpretación que se nos da en [142], pp. 218 y sigs., es de una precisión muy falaz.

69 *Zhuangzi,* [50], II. p. 231.

70 Este tema está más cerca del daoísmo que de la doctrina de Mozi.

71 Otro tema de espíritu daoísta: influenciamiento sin contacto (Cf. pp. 269 y 364).

72 *Liezi*, [143], c. 128.

73 Se podría traducir "flecha de punta" (pero no punta de flecha): no deja de tener sin duda fundamento el hecho de que la fórmula comience por esta expresión, invitando a distinguir la cabeza y el cuerpo de la flecha, distinción importante para la explicación por la cadena de flechas. Compárese la cadena de eslabones, que puede ser dividida.

74 Esta paradoja ha sido traducida y glosada sin que se tuviesen en cuenta las ilustraciones concretas que proceden del mismo Geng suen Long. Legge traduce *(Zhuangzi*, [50], p. 230): *"Swift as the arrow head is, then is a time when it is neither flying, nor at rest".* Wieger [143], "una flecha que toca el banco no avanza más y no queda parada". Maspero (que reprocha a Hu Shi haber "hecho la paradoja ininteligible", comprendiendo: "la flecha tiene momentos a la vez de movimiento y de reposo"), traduce él mismo: "El movimiento rápido de una flecha es (la sucesión de los) momentos en que ella no está detenida ni en movimiento" ([93], p. 537). No he llegado ni aun siquiera a comprender el sentido de la discusión instituida en la nota 2 de esta página, ni a saber sobre en qué datos chinos puede uno apoyarse para interpretar la paradoja escribiendo "en movimiento: si se toma como una unidad el espacio que la flecha recorre desde el arco al fin; parada: si se toma por unidad el espacio ocupado por la flecha y que se considera, no el conjunto del trayecto, sino, separadamente, cada una de estas unidades".

75 *Liezi*, [143], p. 127.

76 *Liezi*, [143], p. 149.

77 Acerca de este tema, véase, provisionalmente, *La civilización china*, pp. 234 y siguientes.

78 *Zhuangzi,* [143], p. 509.

79 *Zhuangzi,* [143], p. 347; *Liezi*, *ibid*. p. 127.

80 *Ibid*., p. 221.

81 Se ha conservado la huella de sus esfuerzos gracias a las secciones 40-45 del *Mozi*, traducidas por Forke [36]: el texto está en tan mal estado que es casi imposible sacar nada concreto. Algunos autores chinos contemporáneos, Zhang Bing Lin, Hu Shi y Liang Qi Chao, se han esforzado en extraer los elementos de una lógica formal. Sus investigaciones, muy meritorias, han sido tal vez viciadas por una excesiva frecuentación de Stuart Mill: es lo que les ha reprochado Maspero *(Notas sobre la lógica de Mozi y de su escuela*, t. I, 1927, p. 10). De hecho, se presentan muchas dificultades desde que se intenta precisar el valor de los términos empleados en una acepción técnica por los autores de estos tratados.

82 [93], p. 540.

83 T. I, 1927, pp. 11, 26, 32.

84 [36], p. 85.

85 Cf., anteriormente, pp. 228 y 232. y [57], p. 124. Acerca del empleo de las analogías verdaderas y falsas en las discusiones no eruditas, véase [52], p. 64. Obsérvese, además, el parentesco de paradojas tales corno "un ternero huérfano jamás ha tenido madre" (cuando tenía a su madre, no era un ternero huérfano), que se parecen a las chanzas campesinas y a puras bufonadas como la del hombre en el pozo [55], p. 506: un hombre que quería abrir un pozo, halló a un artesano capaz, que le abrió el pozo y dijo: "¡Yo *he* abierto un pozo! ¡Yo *había* encontrado a un hombre!" Se comprendió (no estando expresada la anterioridad): "yo *he* abierto un pozo, ¡yo (en él) he hallado a un hombre!".

86 *Lunyu*, [50], p. 187; *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie*, V, p. 378.

87 *La civilización china*, p. 438; *Zuo zhuan*, [100], III, p. 586: *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie*, IV, p. 205. Nan-Zi se acostaba con su propio hermano.

88 *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie*, cap. 130 y V, p. 379.

89 *Ibid*, III, p. 208.

90 *Yijing* [50], p. 136. Una canción del *Shijing* ([52], p. 10, verso 12 y su nota) es interpretada como una ilustración del tema: una buena esposa sabe poner el orden conveniente en la familia *(jia ren).*

91 *Ibid.*, p. 242. Primer apéndice del *Yijing*.

92 *Liji,* [100], 1, p. 780 y *Yi li* [123], II, p. 29.

93 *La civilización china,* pp. 400-1.

94 *La civilización china,* p. 488.

95 Otra anécdota (*Luen yu,* [50], p. 120; *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie*, V, p. 305) hace pronunciar por Confucio en circunstancias análogas la fórmula: "¡príncipe, príncipe!, ¡vasallo, vasallo!", que ilustra la doctrina de las designaciones correctas.

96 *Liji* [100], II, p. 269. *Supra*, p. 33.

97 Véase pp. 202 y sigs.

98 *Ts' xian Han chu*, 30, p. 15[a]. Nótese la aproximación de *ming* y de *wei* ya sugerida por el primer apéndice del *Yijing*. El *Han chu* clasifica en la escuela de los nombres a Yin Wen Zi junto a Huizi y a Kong-suen Long.

99 *Liji* [100], I., p. 515.

100 *La civilización china,* p. 305, y *supra*, p. 47.

101 [55], p. 64.

102 *Zhuangzi* [50], pp. 336-7.

103 Acerca de estos términos, véase pp. 336-7.

104 Este pasaje debe ser relacionado, incluso en la forma, con un pasaje famoso del *Tai hio* (véase pp. 338-9). Zhuangzi continúa criticando la doctrina de las denominaciones (que él une a la de los castigos y recompensas, o escuela de las leyes); no concede a los hombres y a las leyes más que una eficacia de detalle, una eficacia simplemente técnica. "Hablar de las realidades y de los nombres, de las penas y de los castigos, es demostrar que se conoce los instrumentos de gobierno y no el principio *(dao)* del gobierno… es no ser más que un dialéctico".

105 *Zhuangzi*. [50], II, p. 216.

106 [149]b, p. 1, 77 y sigs.

107 *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie*, V, p. 422.

108 *Zhuangzi* [50], I, p. 392.

109 *Mozi*, 41.

110 [103], p. 570. Es curioso comprobar que el Mozi emplea la expresión: *denominación correcta,* a propósito de la distinción de esto y aquello.

111 *Ibid.*, p. 585.

112 *Zhuangzi* [50], II, p. 221.

113 Masson-Oursel [103] ha dado de este opúsculo una traducción muy cuidada, pero en la que no se han distinguido suficientemente los diversos empleos técnicos de las palabras.

114 [103], 570.

115 *Ibid*., 570-1.

116 *Ibid*., 577.

117 *Ibid*., 570.

118 *Ibid*., 572, 576, 579.

119 *Ibid*., pp. 597, 577. 576.

120 [103], pp. 574, 590, 588-9.

121 *Ibid*., pp. 585-6.

122 *Ibid*., pp. 595.

123 *Ibid*., pp. 586-7

124 *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie,* II, p. 188. Se ha sostenido que la expresión *tcheng ming* (hacer las designaciones correctas) significó primeramente: corregir los caracteres de escritura (*Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie*, V, p. 378, nota 2). La escritura no se hizo uniforme hasta Shi Huangdi, y fue sin duda en la época de los Reinos Combatientes cuando se formó la oivn), de la que ha salido el chino. La explicación de *tcheng ming* por "corregir los caracteres de escritura" es ciertamente una explicación tardía. El empleo correcto de las designaciones vocales o gráficas no tendió primeramcnte a obtener la difusión universal de un sistema de simbolismo. Sólo se trataba de tomar de la etiqueta, antes de tomarla de la ley, la autoridad que habilita para lanzar un juicio. El orden impuesto a la multitud de los seres es un orden administrativo.

125 El *Qian Hanshu* (30, p. 15[a]) une la Escuela de Leyes a los Administradores *(li kuan)*, y las doctrinas de los políticos (30, p. 16), a los diplomáticos.

126 *La civilización china,* pp. 466 v 103.

127 Véase, en sentido inverso [93], p. 516 y (menos categórico) [28] b, p. 72.

128 *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie*, cap. 63.

129 Una parte de la obra ha sido traducida al ruso por Ivanov, en 1912 (Publicaciones de la Facultad de Lenguas Orientales de la Academia de San Petersburgo).

130 El Libro del señor de Chang ha sido traducido íntegramente, con mucho cuidado, por Duyvendak ([28]b), que se ha esforzado (pp. 141 y sigs.) en distinguir estilísticamente las partes de edades diversas.

131 *La civilización china,* pp. 36 y 441; *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie*, II, pp. 62 y sigs, [28] b, (pp. 8 y sigs.). Contiene la traducción de la biografía de Wei yang escrita por Sima Qian.

132 110 [55] (índice).

133 Véase, anteriormente, p. 283, y *La civilización china*, p. 106. Acerca de la suerte funesta de los legistas en tiempos del emperaclor Wu de los Han véase *ibid*., pp. 130 y 138.

134 *La civilización china*, p. 36. La historia no ha perdonado jamás este crimen a los legistas, como tampoco ha dejado de maldecir los ataques de Mozi contra el espíritu de clientela.

135 *Zuo zhuan,* [100], II, pp. 549, 660 ("ante todo es preciso contentar a los grandes"), pp. 661-2; *ibid*., III, pp. 87-8, 116 y sigs.

136 *Ibid*., III, p. 456; *ibid*., I, pp. 385 y 469.

137 [33], pp. 10 y sigs.

138 [55], p. 394.

139 El principio no cambió cuando las dinastías imperiales promulgaron los códigos; se ha continuado admitiendo que el mejor magistrado era aquel ante el cual eran apelados menos asuntos.

140 *La civilización china*, pp. 330-1.

141 *Ibid*., p. 261; [33], pp. 6 y sigs. En virtud de un prejuicio aristocrático, Liang Xichao no distingue entre la plebe y los bárbaros, únicos sujetos, según él, a los castigos reservados a los vasallos insumisos.

142 La muerte en la caldera es el castigo característico de los ministros de la guerra (*La civilización china,* p. 324). Fue, bajo los emperadores, el castigo de todos los malos administradores *(ibid*., p. 138). Shi Huangdi se alaba de haber sumergido en ellas a todos los feudales rebeldes (*Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie,* 11, p. 198).

143 *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie*, II, p. 65. La edificación de estos pilares coincide con el desplazamiento de la capital (inauguración de una era nueva).

144 Véase en [33] (prefacio, pp. VIII y IX), un notable ejemplo, dado por Padoux, del hecho de que aun en nuestros días la ley tiene la autoridad de un consejo y no el de una fuerza soberana.

145 *T'so Zhuan,* [100], III, p. 550.

146 *Han Feizi,* 38 y 43.

147 *Han Feizi,* 49.

148 *Ibid*.

149 [103], p. 580.

150 *Ibid*.

151 *Han Feizi*, 44.

152 *Ibid*., 43. “Chen Pu-hai habla de recetas *(chu)*; pero Wei-yang hace leyes *(fa)*”. Cf. [103], p. 569. “Las recetas es de lo que el príncipe hace uso en privado: los inferiores no deben estar informados”.

153 Véase p. 298.

154 *Han Feizi,* 49.

155 *Yin Wenzi* [103], p. 31.

156 *Han Feizi*, 49.

157 He escogido este ejemplo porque Zhuangzi lo ha utilizado para condenar las recetas prefeccionadas ([143], p. 301). Es este un punto esencial en el que se oponen legistas y daoístas.

158 En mi opinión, es un error grave traducir esta expresión por “eficacia” (véase, en sentido contrario, [93], p. 527). Se trata de eficiencia comprobada, positiva.

159 *Han Fetzi,* 40.

160 *Han Feizi*, 41.

161 *Ibid*., 27.

162 *Yin Wenzi,* [103], 592.

163 Véase p. 284.

164 *La civilización china*, p. 116.

165 Wei-yang imaginó, dícese, un sistema de permisos de circulación para contener el vagabundaje.

166 *Han Feizi,* 19.

167 *Yin Wenzi*, [103], p. 593.

168 *Liezi*, [143], p. 103.

169 La “aldea de Confucio”. *Les memoires historiques de Se-Ma-T’sie*, V, pp. 436 y sigs., p. 435.

170 Latinización de Geng fuzi (*fuzi*, maestro, es un apelativo honorífico).

171 [55], pp. 431 y sigs. Cf. *ibid*., pp. 556 y sigs.

172 *Zhuangzi*, [143], p. 499.

173 [149]b, pp. 173 y sigs.

174 *Les memoires historiques de Se-Ma-T’sie,* V, p. 442.

175 Véase, para una opinión contraria, [93], p, 456, nota 2 y p. 461, nota 2. Véase *supra*, pp. 308 y sigs.

176 *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie,* V. pp. 281 y sigs. Sima Qian, hecho significativo, ha clasificado la biografía de Confucio entre las monografías de las Casas señoriales.

177 Los movimientos sectarios han sido frecuentes, siempre en Chan-tong.

178 *Lunyu,* [50], p. 60. "¡Cuánto, ay, he decaído! ¡Hace mucho tiempo, ay, que ya no se me aparece en sueños el duque de Zhil!".

179 Sobre Yi Yin y Confucio, véase [55], pp. 431 y sigs. *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie*, V, p. 424.

180 *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie,* V, pp. 338 y 298. Yenzi, su enemigo, es un arrapiezo (Cf., p. 433, nota 2).

181 *Liezi*, [143], p. 189.

182 *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie,* V, pp. 341, 312, 310; [55], p. 552.

183 *Ibid.*, p. 333.

184 *Ibid.*, pag. 332.

185 *Ibid.*, p. 367.

186 *Ibid.*, pp. 317 y 324.

187 *Lunyu*, [50], p. 200.

188 *Ibid.* p. 198.

189 *Ibid.*, p. 131.

190 *Ibid.*, p. 104, y *Liji*, [100], I, pp. 141-2.

191 *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie*, V, p. 345.

192 *Lunyu*, [50], p. 185.

193 *Ibid.*, p. 108.

194 *Lunyu*, [50], p. 161.

195 *Ibid.*, p. 190.

196 *Ibid.* (todo el cap. X), [50], pp. 91 y sigs.

197 [60], p. 115.

198 *Lunyu*, [50], p. 42.

199 *Ibid.*, p. 66.

200 *Ibid.*, p. 186.

201 *Lunyu* [50], p. 182.

202 [93], p. 462. Maspero añade (p. 464): "El estudio no lo es todo, es preciso saber imponerse un perfeccionamiento moral"; tres páginas adelante, dice: "El perfeccionamiento de cada individuo (en 'el sistema

de Confucio') solo aparece accesoriamente"; y finalmente, p. 479, Confucio ha "buscado el fundamento de la moral fuera de la conciencia, en los ritos, y el de las relaciones sociales, por lo contrario, en el interior de la conciencia, en el altruismo". Temo no haber comprendido estas fórmulas ni lo que quiere decir Maspero cuando afirma que "el individuo, como tal, es completamente extraño a sus investigaciones" (a las investigaciones de Confucio). Sospecho, sin embargo, que Maspero emplea la expresión "individuo, como tal", para designar, por oposición al príncipe, las simples particulares (cf. p. 323).

203 *Lunyu*, [50], p. 16. La expresión *junzi* designa al noble que tiene un alma principesca *(jun)*, al gentilhombre que es hombre honrado.

204 *Ibid*., p. 118.

205 *Ibid*., p. 33.

206 *Ibid*., p. 114.

207 *Ibid*., p. 33.

208 Un discípulo animaba a un señor para que hiciera donación a Confucio de una vasta propiedad: "No obtendrá con ello ninguna ventaja personal", "lo que busca es el *dao* peculiar del *junzi*" (*Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie*, V, p. 387).

209 *Lunyu*, [50], p. 30.

210 *Ibid*., p. 65.

211 *Ibid*., p. 70.

212 *Ibid.*

213 Véase el pasaje citado, p. 312.

214 *Lunyu*, [50], p. 36.

215 *Ibid*., pp. 125-6, 31, 134 y 164. La palabra *tang* se aplica a las escuelas y a las sectas.

216 *Ibid*., pp. 34 y 144.

217 *Lunyu*, [50], pp. 146, 41 y 115.

218 *Ibid*., p. 42.

219 *Ibid*, p. 135.

220 *Ibid*., pp. 30, 126, 43, 116, 115, 138, 114 y 140.

221 *Ibid*., pp. 184 y 39.

222 *Ibid*., p. 183 (este amor a otro es el efecto que produce en el gentilhombre el estudio del *dao*, p. 124). La palabra *ren*, que se pronuncia como la palabra que significa *hombre* se escribe con el signo hombre más el signo dos.

223 [143], p. 133. No soy yo quien subraya, El padre Wieger escribe, p. 135 (después de haber reservado la palabra caridad), este juicio sobre los discípulos de Confucio: “Querer acaparar los espíritus, he aquí su amor a los hombres”. Esta fórmula se inspira en un espíritu de menosprecio que es, por lo menos, imprudente.

224 [93], p. 464.

225 *Lunyu* [50], p. 156.

226 *Ibid*., p. 159. La expresión *wu wei* se da generalmente como específicamente daoísta.

227 Este tratado *(Liji*, [10], II, pp. 614 y sigs.), atribuido tan pronto a Zisi, nieto del maestro, como a Zeng Zi (uno de sus discípulos), se compone de un texto muy breve y de largos comentarios.

228 Véase p. 232 y [60], pp. 178 y sigs.

229 Tratado atribuido a Zisi (*Liji*, [100], II, pp. 427 y sigs.

230 *Liji* [100], II, p. 427.

231 *Ibid*. [100], II, p. 450. Cf. p. 452 . “Cuando se sabe cómo cultivarse a sí mismo *(sieu shen)*, se sabe cómo se ha de gobernar a los hombres; cuando se sabe cómo se ha de gobernar a los hombres, se sabe cómo se ha de gobernar el Imperio o un Estado”. “El *dao* no está lejos del hombre” (p. 436). “Se cultiva uno a sí mismo con ayuda del *dao*; se cultiva el *dao (sieu dao)* con ayuda del *ren*: ¿Qué es el ren? Es el hombre *(ren)”* (p. 449). “Con el hombre se reglamenta el hombre” (p. 436).

232 *Liji* [100], II, p. 434.

233 *Lunyu*, [50], p. 104.

234 *Ibid*., [50], p. 80.

235 *Ibid*., [50], p. 65.

236 *Zhuangzi,* [50], II, p. 221.

237 Véase p. 306 y *Zhuangzi*, [50], II, p. 220.

238 La tradición quiere que Mozi haya sido un técnico hábil (Cf. *Liezi*, [143], pp. 145 y 189). Las últimas secciones del *Mozi* (52-71) se refieren al arte de los asedios y a la balística.

239 *Zhuangzi,* [50], p. 220.

240 Estos once sermones (libros 2-9 de las ediciones actuales) son los que forman la parte más antigua del *Mozi*. El libro completo ha sido traducido por Forke ([36]). Muchos pasajes, muy confusos, son incomprensibles. Queda por hacer un estudio de las fuentes del *Mozi.*

241 [36], p. 22.

242 Los que admiten la homogeneidad del estilo del *Mozi* no lo hacen sino con restriccioncs embarazosas ([93], p. 472, nota J).

243 *Zhuangzi,* [50], p. 219.

244 *Zhuangzi,* ([143], p. 491) nos habla de una familia que se divide entre sectarios de Mozi y de Confucio. Otro pasaje *(ibid*., p. 472) muestra el prestigio igual de los dos sabios.

245 [142], p. 209. Este fue, dice el padre Wiegger "el único escritor chino del que se pueda pensar que creyó en Dios, el único apóstol de la caridad y caballero del derecho que China ha producido. Predicó, en páginas magníficas, la necesidad del retorno a la fe de los antiguos". En este ditirambo imprudente hay, por lo menos, alguna ligereza.

246 *Mozi,* 11.

247 *Ibid*., 11.

248 El ideal de la secta es la teocracia: el gran maestro, que estaba considerado como un santo, era designado por su predecesor ([91] b, p. 110).

249 O más bien de utilización de las probabilidades, véanse pp. 296 y sigs.

250 *Mozi*, 29.

251 *Ibid*., 31.

252 *Ibid*., 26.

253 *Ibid*.

254 *Ibid*., 26.

255 [113], p. 479.

256 Véase la cita de la p. 341. Liang Qi Chao ([91]b, pp. 98 y sigs.) ha insistido muy justamente sobre este hecho.

257 *Mozi,* 11 y 15.

258 *Ibid*., 14; *Shijing*, [100], p., 381.

259 *Mozi*, 11.

260 *Ibid.,* p. 110.

261 *Mozi*, 48.

262 *Zhuangzi,* [143], p. 423.

263 *Laozi*, [143], p. 37, y *Zhuangzi*, *ibid*., pp. 233 y 487.

264 Una de estas traducciones, la de Stanislas Julien (1842), merece ser señalada; perfectamente concienzuda, no traiciona el texto, pero tampoco permite comprenderlo.

265 *Zhuangzi,* [50], II, p. 227.

266 Véase p. 377.

267 *Zhuangzi,* [143], p. 313.

268 *Liezi,* [143], p. 107.

269 *Zhuangzi* [143], p. 357.

270 *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie*, cap. 63. Legge *(Texts of Taoism)* ha dado una traducción concienzuda, pero exterior y formal del *Zhuangzi* (y del *Laozi*). El padre Wieger ha publicado una especie de paráfrasis del *Laozi,* del *Liezi* y del *Zhuangzi*: poco fiel en el detalle, da una idea bastante vivaz, pero tendenciosa, de estas obras.

271 *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie,* Introd., p. XVIII.

272 [143], p. 213, nota 1; p. 223, nota 2.

273 [93], p. 493.

274 [54], p. 112; *Observaciones sobre el daoísmo antiguo, As. maj*., 1925, pp. 146 y sigs. Reservé para otra obra el examen detallado de los usos religiosos y estéticos, de los que ha salido la mística daoísta; en las páginas que siguen, no puedo más que indicar una parte de las conclusiones a que este examen me ha conducido.

275 Burda religión de los pueblos siberianos y del extremo norte de Asia, fundada en el culto de la naturaleza y de los espíritus que la rigen. (N. del t.)

276 *Xunzi,* sección 2.

277 Acerca de estas fiestas, véase, provisionalmente, *La civilización china,* pp. 234 y sigs.

278 *Luen heng,* [35], I, p. 335. Lieu Ngan (Hunan wang), príncipe de la familia imperial, fue obligado a suicidarse en el 122 (*La civilización china,* 120).

279 *La civilización china,* pp. 52, 460 y sigs.

280 *Ibid*., pp. 45 y 459.

281 [55], pp. 314, 344 y 376.

282 *Zhuangzi*, [50], I., p. 171. Comp. *Liezi*, [143] p. 83.

283 *Ibid*., p. 192.

284 *Laozi*, [50], p. 93.

285 [55], pp. 280 y sigs., 199 y sigs., 466 y sigs.

286 Véase anteriormente, p. 221.

287 *Zhuangzi*, [50], I, p. 314.

288 [55], p. 562.

289 *Liezi,* [143] p. 107.

290 *La civilización china*, p. 464.

291 *Supra*, pp. 48 y 53-54 e *infra*, p. 382.

292 *La civilización china*, pp. 459 y 462.

293 "Ni desfiladeros ni montañas detienen su paso: es una carrera del espíritu"; "ni carros ni barcos podrían llevar hasta allí, son recreos espirituales" (*Liezi*, [143], 82).

294 *Zhuangzi*, [50], I, pp. 168, 324, 332, 299, 303; II, p. 97.

295 Una anécdota común al *Zhuangzi* ([50], I, pp. 262 y sigs.) y al *Liezi*, ([43], p. 95, puede dar una idea de estas justas: el vencido pierde prestigio y discípulos, lo mismo que el jefe vencido en las justas chamanísticas pierde sus derechos a la jefatura [55], p. 282: lucha entre Chuen y su hermano).

296 Véase anteriormente, p. 275.

297 *Liezi*, [143], p. 137.

298 *Laozi,* [50] p. 99. Comp. *Zhuangzi*, [50], II. p. 80.

299 El texto presenta aquí dos lecciones: yo estoy por la que Legge había adoptado.

300 *Liezi.* [143], pp. 137 y 101: *Zhuangzi*, *ibid*., p. 275.

301 Véase p. 332, y *Liezi*, [143], p. 93.

302 *Liezi*, [143], p. 101.

303 *Zhuangzi,* [143], p. 273.

304 *Zhuangzi*, [50], I, pp. 300 y sigs.

305 *Ibid*., pp. 245 y 265.

306 *Huainanzi*, 7: *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie*, cap. 105.

307 *Zhuangzi* [50], II, p. 19, y I, p. 238.

308 *Ibid*., [50] I, p. 176.

309 La expresión "respirar a la manera de un embrión" no parece haber aparecido antes de los Han: pero el *Laozi* ([50], pp. 53, 95 y 100) contiene alusiones muy precisas de esta práctica.

310 *Laozi*, [50], p. 53.

311 *T's'ien Han chu*, 30, p. 33[ab], *Zhuangzi*, [143], pp. 360 y 357.

312 *Laozi* [50], pp. 118 y 120.

313 *Zhuangzi*, [50], I, p. 171.

314 *Ibid*., II, p. 14; *Liezi*, [143], p. 87.

315 *Zhuangzi,* [143], pp. 251, 259, 289, 265 y 325.

316 *Ibid*., p. 357.

317 *Ibid*., p. 391; *Liezi*, *ibid*.. pp. 89 y 85.

318 *Ibid*. p. 211; *Liezi, ibid*., p. 85.

319 *Ibid*., pp. 380 y 391.

320 *Ibid*., pp. 159 y 215. El recién nacido, como el santo en éxtasis, tiene un cuerpo y un corazón comparables a la madera muerta y a la ceniza apagada: por eso es todo flexibilidad (*ibid*., p. 407).

321 *Zhuangzi* [143], pp. 258, 305, 325, 331, 287, 289, 223.

322 *Ibid*., [50], p. 201-2.

323 Maspero ([93], p. 494) no ha vacilado en traducir por alma la palabra k'i (aliento).

324 *Zhuangzi,* [143], p. 289.

325 *Ibid*., p. 287.

326 *Laozi,* [50], p. 75.

327 *Laozi*, [50], p. 89.

328 *Zhuangzi,* cap. VIII y IX.

329 *Ibid*., [50], I, p. 373.

330 *Ibid*., p. 274.

331 Véase, en sentido inverso, [93], p. 495.

332 *Zhuangzi*, [143], pp. 325, 261, 233, y [50], I, p. 367, nota 2.

333 *Cf*. p. 336.

334 Legge. *Texts of Taoism*, *Introd*., pp. 12 y sigs.

335 El padre Wiegger ([143], pag. 139) ha sido el primero en proponer la traducción de *jun* por continuidad (él dice a veces: "continuo místico", *ibid*., p. 142) , pero sin señalar el carácter mágico de esta noción.

336 *Liezi,* [143], p. 109.

337 [93], p. 502.

338 Esta es la tesis sostenida por Hu Che en un opúsculo intitulado *Huenan wang chu* (Sanghai, 1931).

339 *Liezi,* cap. V.

340 *Zhuangzi*, caps. I, II y XVII.

341 *Zhuangzi*, [143], p. 227. Comp., *ibid*., p. 225.

342 *Ibid*., [50], I, p. 191.

343 *Ibid*., II, p. 65.

344 *Ibid*., I, p. 277; *Liezi,* [143], p. 79.

345 *Ibid*., [50], I, p. 182.

346 *Zhuangzi*, [50], II, p. 96.

347 *Ibid.*, I, p. 183 (Comp. p. 222, el análisis de la idea de Huang ki).

348 *Ibid.*, I, p. 378.

349 *Ibid.*, I, pp. 164 y sigs., pp. 374 y sigs.

350 *Zhuangzi*, [50], I, p. 164.

351 Es decir, de los sofistas cuando argumentan evocando una sucesión progresiva de divisiones reales.

352 *Zhuangzi,* [50], II, p. 166.

353 Los daoístas no rehúsan nunca admitir una cierta jerarquía.

354 *Zhuangzi*, [50], I, p. 256. Compárese *ibid.*, p. 352.

355 La palabra *zhi* significa "penetrante" y lo "que se extiende por todas partes uniformemente".

356 *Zhuangzi*, [501], I, p. 245. Comp., *ibid.*, II, p. 145, y *Liezi* [143], p. 121.

357 *Ibid.*, p. 257.

358 *Ibid.*, II. p. 83.

359 *Ibid.*, I, p. 209.

360 *Ibid.*, I, p. 224.

361 *Ibid.*, p. 299 ([143], p. 289).

362 *Ibid.*, p. 169 ([143], p. 211).

363 *Ibid.*, II, pp. 129 y sigs.; *Laozi*, [50], I, p. 54.

364 *Ibid.*, II, p. 83.

365 *Ibid.*, I, pp. 243 y 311.

366 Esto es, sin duda, lo que ha querido expresar Hu Che ([79], pp. 142 y sigs.) al presentar a Zhuangzi como un teórico de la lógica –tesis rechazada en una palabra, como paradójica, por Maspero ([93], p. 492, nota 4), que concede poca originalidad a los maestros daoístas en lo que se refiere a "sus temas doctrinales" y ve, en "la práctica de la vida mística, su gran descubrimiento ([98], pp. 7 y 9).

367 *Zhuangzi,* [50], II, pp. 87 y 89.

368 Las cinco perversiones provienen de los cinco colores (que turban los dos ojos), de las cinco notas (que trastornan los dos oídos), de los cinco olores (que perturban las dos narices), de los cinco sabores (que turban la boca) (en total, siete orificios y cuatro sentidos) y de las preferencias y disgustos que turban el corazón (el cual tiene también siete orificios).

369 *Zhuangzi,* [50], 1, p. 328. Comp., *ibid.*, p. 268 y *Laozi* [50], p. 55.

370 *Zhuangzi*, [50], II, p. 139.

371 *Liezi,* [143], pp. 117 y 119.

372 *Ibid*., p. 121.

373 *Zhuangzi,* [50], I, p. 198; *Laozi*, [50], p. 90.

374 *Liezi,* [143], p. 109.

375 *Zhuangzi,* [50], I, p. 366.

376 *Zhuangzi,* [50], I, p. 274.

377 *Ibid*., p. 392. Véase anteriormente pp. 313 y 314.

378 *Ibid*., II, p. 143 ([143], p. 449).

379 *Ibid*., p. 278.

380 *Liezi,* [143], p. 101.

381 *Ibid*. pp. 101 y 91.

382 *Ibid*.

383 *Ibid*., p. 93.

384 *Laozi,* [50], pp. 54, 104 y 120 ([143], pp. 24, 53 y 61).

385 *Zhuangzi,* [50], I, p. 225 ([143], p. 243).

386 *Zhuangzi*, [50], I, p. 330 ([43], p. 309).

387 *Ibid*., p. 266 ([143], p. 267).

388 *Ibid*., II, p. 226 y *Liezi*, [143], p. 129.

389 *Ibid*., I, p. 361 ([143], p. 329). Los libros son los “detritus de los antiguos” *(ibid.,* p. 344).

390 *Ibid*., [143], pp. 273, 279, 301.

391 *Ibid*., p. 317.

392 *Zhuangzi*, [143], p. 359.

393 *Liezi,* [143], p. 145.

394 *Zhuangzi,* [143], pp. 399 y 229.

395 *Laozi,* [50], p. 87; *Liezi,* [143], p. 187.

396 *Zhuangzi,* [50], II, p. 143.

397 *Laozi,* [50], p. 100.

398 *Ibid*., p. 90.

399 *Liezi,* [143], p. 82.

400 *Zhuangzi,* [50], I, pp. 278-80. Este cuadro, que quiere glorificar las simples alegrías de las edades sin ritos ni violencias, ha servido para acusar a los daoístas de compartir con los demás sabios chinos un menosprecio “cínico del pueblo” ([93], p. 557). Laozi ([50], pi. 19) aconseja, ciertamente, llenar el vientre y debilitar el deseo; pero lo aconseja a

todos, diciendo: “el santo se emplea en favor de su vientre (que él puede satisfacer) y no de sus ojos (que son insaciables)” ([50], p. 55).

401 *Ibid* ., [50], I, p. 288. Comp. *Laozi*, [50], p. 122.

402 *Ibid*., [50], I , 11, p. 30.

403 *Laozi,* [50], pp. 52 y 121.

404 *Zhuangzi,* cap. X y XI.

405 *Zhuangzi,* caps. XV y XXIX, y [143], p. 405; Laozi, [50], p. 117.

406 *Ibid*., [143], p. 307. Yangzi aún es citado junto a Mozi, pp. 269 y 279.

407 No se sabe nada de Yangzi, fuera de que vivió antes de Zhuangzi y Mencio, que lo combaten. Nada ha quedado de su obra, si algo ha escrito. Un lote de anécdotas en las que Yangzi aparece en escena, forman el capítulo VII del *Liezi* actual. Son suposiciones gratuitas pretender, bien que este opúsculo contiene un análisis hecho por Liezi de las teorías de Yangzi ([91]b, p. 87), o que es “un fragmento de las obras” de Yangzi ([93], p. 509).

408 *Liezi,* [143], p. 165.

409 *Ibid*., p. 173.

410 *Ibid*.

411 *Liezi,* [43], p. 165.

412 *Ibid*., y pp. 175 y 177.

413 *Ibid*., p. 177.

414 Véase p. 340. Se sabe que Yu, para reducir las aguas desbordadas, se consagró al Río Amarillo. La consagración se operó arrojando al dios uñas y cabellos (quien da la parte da el todo) ([55], p. 467).

415 *Liezi,* [143], p. 173.

416 *Zhuangzi,* [143], pp. 327.

417 *Ibid*., pp. 253 y 327.

418 *Ibid*., p. 301.

419 *Ibid*., [50], II, p. 117. Comp. anteriormente, p. 369.

420 *Ibid*., I, p. 324.

421 *Ibid*., p. 308.

422 *Ibid*., pp. 217 a 220.

423 *Ibid*., II, pp. 74 y sigs.

424 *Zhuangzi,* ([143], p. 425).

425 *Ibid*., p. 423. Comp. *Liezi,* ([143], pp. 97 y 125).

426 *Ibid.*, p. 463.

427 *Ibid.*, cap. XXVIII.

428 *Ibid.*, [50], I, pp. 297 y sigs.

429 *Liezi,* [143], p. 109.

430 *Zhuangzi,* [50], I, p. 226.

431 *Ibid.*

432 *Zhuangzi*, [50], II, pp. 126 y sigs.

433 *La civilización china,* pp. 456 y sigs.

434 Véase p. 323.

435 La oposición de Zhuangzi y de Xunzi *(infra,* p. 396) es únicamente formal.

436 Zhuangzi, [50], I, pp. 286-7.

437 *Ibid.*, p. 207.

438 *Zhuangzi,* cap. X.

439 *Ibid.*, [50], II, p. 82.

440 La antigua influencia del daoísmo en las artes plásticas parece cierta –en la medida en que se puede juzgar con arreglo a los documentos–. Éstos son raros, y en su mayor parte, dificiles de localizar históricamente, hasta el punto que la arqueología china (que apenas si deja de ser puramente libresca) depende aun (y el daño en este caso es mucho mayor que en cualquiera otra disciplina) de la literatura, o más bien, de la amplificación literaria.

441 *La civilización china,* pp. 38, 148, 463 y sigs.

442 Se designa así una colección de opúsculos publicada bajo el patronato de Lieu Ngan, de la familia de los Han, que fue rey de Huainan desde 164 a 123. Aparece como mecenas y bibliófilo. Pasa por haber, si no redactado de nuevo, por lo menos marcado con su estilo los tratados bastante variados, pero en los que se advierte siempre una inspiración daoísta, que forman el *Huainanzi.*

443 *Zhuangzi,* [50], IL, p. 83.

444 Las deudas del budismo chino al daoísmo están bien indicadas por Pelliot ([113]). Comp. [69]b, p. 229.

445 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien,* V, p. 400.

446 *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sien*, V, pp. 307 y 438.

447 *Liji,* [100], pp. 319-20.

448 *Mencio*, [50], pp. 283-4. Con la expresión *liang xin* se relacionan las expresiones *liang neng* y *liang zhi*: el talento y el saber nobles.

449 Legge (t. II de los *Chinese Classics)* ha dado una buena traducción de las obras de Mencio. Sima Qian ha consagrado a Mencio una breve noticia biográfica (cap. LXXIV). La tradición hace vivir a Mencio de 372 a 288: datos discutidos e imposibles de precisar.

450 Por ejemplo, el rey Huei de Wei (muerto hacia 323), y el príncipe heredero de T'eng.

451 *Mencio,* [50], p. 158.

452 *Mencio*, [50], p. 340.

453 *Ibid.*

454 *Ibid.*, p. 367.

455 *Ibid.*, p. 135.

456 Hecho notable: Mencio evita combatir y hasta nombrar a los daoístas a los que no podía dejar de conocer: puede que incluso encontrase a Zhuangzi en Qi.

457 *Mencio*, [50], p. 198.

458 Para una interpretación contraria, véase [113], p. 561.

459 *Mencio*, [50], p. 125.

460 *Ibid.*, p. 78. Asimismo, Mencio admite que (a pesar del tabú que los separa) un cuñado puede tender su mano a su cuñada, si está a punto de ahogarse. La intención, el corazón, triunfan sobre las formas rituales.

461 *Ibid.*, p. 79. Estos principios son tan esenciales para los hombres como sus cuatro miembros.

462 *Mencio*, [50], pp. 110 y sigs.

463 *Ibid.*, p. 80.

464 *Ibid.*. pp. 292-3.

465 *Ibid.*, p. 280.

466 *Ibid.* pp. 283-4.

467 *Ibid.*, p. 280.

468 Mi interpretación se relaciona con la dada por Liang Qi Chao ([91]b, p. 54) y es opuesta a la tesis ([93], p. 552) que pretende que Mencio, como los daoístas (?), admite "el carácter dualista del espíritu humano". Mencio se limita a oponer la cultura noble a la grosería plebeya.

469 La inspiración daoísta se hace manifiesta con la fórmula: "El hombre, por esencia, tiende hacia lo bueno, como el agua va hacia abajo" ([50], p. 271).

470 *La civilización china,* p. 178.

471 *Mencio*, [50], pp. 75-6.

472 *Ibid.*, p. 186. Así aconsejado, "el príncipe practica el *ren* y no hay nadie que no practique el *yi*. El príncipe es correcto y todo es correcto. Desde que el consejero hace al príncipe correcto, el país está afirmado".

473 *Ibid.*, p. 75.

474 *Ibid.*, p. 118.

475 *Mencio*, [50], p. 115. Véase *(La civilización china,* p. 140) la manera como los legistas del emperador Wu se sirvieron de las leyes para "atrapar al pueblo en la red" y sojuzgarle.

476 *Mencio*, [50], p. 23.

477 Mencio, que evita hablar de los legistas, toma de ellos esta designación significativa del jefe (*ibid.*, pag. 21): "Un príncipe esclarecido fija medios de existencia a su pueblo de modo que cada cual tenga con qué subsistir y hacer subsistir a sus padres, mujeres e hijos… de lo contrario, ¿cómo pedirle al puebo que cultive los ritos y la equidad, *li-yi?"*.

478 Cf. *Ibid.*, pp. 231 y 359. Un príncipe no puede transmitir su poder; presenta un sucesor al cielo y después, al pueblo: el cielo y después, el pueblo, aceptan. El pueblo es lo que hay de más noble; después vienen los altares del suelo y de las cosechas; y en último lugar, el príncipe.

479 Mencio (*ibid*, p. 125) cita este adagio en el curso de un torneo oratorio contra Hiu-xing, un economista fisiócrata.

480 *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sie*, cap. LXXIV.

481 [93], p. 565, nota 4 (cf. [28]a).

482 Dos secciones, ciertamente auténticas, han sido traducidas al francés por Duyvendack (t. I, 1924), la 22ª (sobre las designaciones correctas), la 23ª (sobre la maldad natural de los hombres), y al inglés por Legge en los prolegómenos de su traducción de Mencio. Sobre la doctrina de Yunzi, Duyvendack ([28]c), ha publicado un excelente análisis.

483 Compárese esta tesis con la de Mozi, supra, p. 345.

484 *Xunzi*, sección 9; [91]b, p. 63.

485 *Xunzi,* sección 23 (Legge, *Chinese Classics,* II, p. 82, de los prolegómenos).

486 *Ibid.*

487 No es imposible que Xunzi, sin decirlo demasiado expresamente, haya atribuido a las fiestas danzadas y cantadas una especie de valor catártico. No creía en la realidad del soberano de arriba ni en la de los dioses, e incluso de los espíritus; pero aprobaba las ceremonias hechas en su honor, los sacrificios al cielo y los sacrificios al suelo: estas ceremonias, por el sólo hecho de estar reglamentadas, sirven para

purgar el corazón de los hombres de los temores o las esperanzas que pueden turbarlo.

488 *Xunzi,* cap, 14.

489 Sección 4, [111]b, p. 64.

490 *Ibid*., 19. Cf. *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, III, p. 212.

491 [91]b, pp. 66 y sigs.

492 *Supra*, pp. 387-8.

493 [91]b, p. 70. Xunzi fue amigo de Li Si, que debía llegar a ser el principal consejero de Shi Huangdi y que pasa por haber sido el maestro de Han Feizi. Nada en su obra da que pensar que soñara en acrecentar la potencia del Estado, o que fuese partidario de la manera autoritaria de los legistas.

494 Sección 23.

495 Sección 21. *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sie*, III, p. 227.

496 Sección 23.

497 Sección 1. Compárese la sección 23: "La naturaleza humana, par cuanto es mala, tiene necesidad de maestros y de modelos".

498 *Supra*, p. 394.

499 Sección 1.

500 Xunzi, personalmente, enseñaba los ritos y mostraba algún desprecio por la enseñanza de la poesía *(Shijing),* y sobre todo, por la de la historia.

501 Sección 19.

502 [28], p. 387.

503 La oposición con los daoístas es absoluta.

504 Sección 22, t. I, 1924, pp. 234 y sigs.

505 Esto ha conducido a Maspero a atribuir a Xunzi un misticismo que se desdice del conjunto de su doctrina, tan coherente (Cf. [28]c, pp. 385 y sigs.); Maspero confunde el esfuerzo sintético del espíritu y el estado de trance en que el espíritu es transportado fuera de sí mismo ([93], p. 572). Ninguna expresión, ni en Xunzi (ni, por lo demás, en Zhuangzi, más intelectual que místico) justifica esta glosa.

506 Sección 21 (de aquí han sido sacadas las citas que siguen).

507 Xunzi insiste en las ilusiones de los sentidos debidas a las pasiones: "Si por la noche se deja uno dominar por el temor, se toma una roca por un tigre presto a saltar".

508 Xunzi (la misma sección) emplea frecuentemente la palabra *dao* en el sentido de la razón humana. "El Dao es la manera como el

hombre honrado procede. El *dao* es razón práctica; el *li*, razón pura y práctica a la vez.

509 Justamente, la lógica de Xunzi es una logica de la jerarquía.

510 Compárese, p. 362, la fórmula de Laozi. Xunzi, que se ampara expresamente en Confucio y en la ortodoxia, trabaja por el sincretismo.

511 El *Yi li* es un manual para maestros de ceremonias, y el *Liji,* una colección mixta en la que las cuestiones rituales ocupan el mayor lugar.

512 Sección 5.

513 *Les memoires historiques de Se-Ma-T´sien*, "Introdución", p. CLI.

514 Nació hacia 175 y murió hacia 105 a. de C. Nombrado "letrado en el vasto saber" bajo el reinado del emperador King (156-141). Ejerció, bajo el emperador Wu, funciones en provincias; debió dimitir porque, disertando sobre los prodigios, se entregó, según el decir de sus enernigos, a críticas contra el gobierno de los Han. Compuso, para responder a un cuestionario del emperador Wu, tres discursos célebres *(Qian Hanshu,* cap. 56). Sus obras, hechas con artículos diversos, componen hoy el *Chen ts'ieu fan lu*. Cf. [41], [149]b y [69]b, pp. 205 y sigs.

515 [149]b, p. 51.

516 [149]b, p. 73.

517 El emperador Wu creó, en 136, el cargo de letrado en "el vasto saber de los Cinco Libros Canónicos". En 124, fueron incorporados a este colegio de letrados cincuenta discípulos destinados a ser altos funcionarios.

518 *La civilización china,* pp. 351 y sigs., 468 y sigs.

519 *T'ch'uen ts'ieu fan lu,* 7; [149]b, pp. 111 y sigs.

520 *Supra*, p. 139.

521 La glosa que sirve de punto de partida *(Kong-yang Zhuan,* 11º año del duque Huan) indica que confundir los tres títulos de conde, vizconde y barón en una sola clase, es adoptar el principio celeste del gobierno, por cuanto el cielo tiene tres luminarias y se reducen entonces a tres las clases de la nobleza. Si se contase cinco (cinco elementos), sería sacar de la tierra el principio del gobierno.

522 *Les memoires historiques de Se-Ma-T'sien*, cap. CXXI, y *Qian Hanshu*, 27ª, pp. 5 y sigs.

523 Se trata del reformador K'ang Yeu-wei (1858-1927), que fue el maestro de Liang Xichao (Cf. [149]b, p. 164).

524 En el *Baihu Tong* están consignados los trabajos de una comisión imperial. La influencia de Dong Zhongshu es manifiesta.

525 Sobre Wang Chong (nacido en 27 d. de C., muerto hacia el año 100), se puede consultar el estudio que Forke ha puesto al frente de su traducción del *Luen heng* ([35]). Tal vez Forke muestra una excesiva benevolencia cuando compara a Wang Cchong con Luciano y Voltaire.

526 Tal es la inspiración que anima la obra de Hu Shi (Cf. [79]) y también, pero de una manera menos expresa, la de Liang Qi Chao (Cf. [91]b).

Bibliografía

La relación de trabajos que sigue no tiene carácter de bibliografía crítica: se mencionan artículos que se han juzgado importantes, junto a obras extensas cuya consulta se estima menos útil.

[1] Andersson, J. G. (1923). *An early Chinese culture.* Pekin: Ministry of Agriculture and Commerce (The Geological Survey of China).

[2] — (1925). *Preliminary report on archaeological research in Kansu.* Pekin: Ministry of Agriculture and Commerce (The Geological Survey of China).

[3] Ardenne de Tizac, H. D. (1926). *L'art chinois classique.* Paris: H. Laurens éditeur.

[4] Arne, T. J. (1925). *Painted stone age pottery from the Province of Honan, China.* Pekin: The Geological Survey of China.

[5] Ashton, L. (1924). *An introduction to the study of Chinese sculpture.* London: E. Benn, limited.

[6] Aurousseau, L. (1923). "La première conquête chinoise des pays annamites", *Bulletin de l'École française d'Extreme-Orient,* 23: 136-264. Paris: École française d'Extreme-Orient.

[7] Biot, E. (1851). *Le Tcheou li ou les Rites des Tcheou.* Paris: Imprimerie National.

[8] — (1843). "Recherches sur les moeurs des anciens Chinois d'après le *Che king*", *Journal Asiatique,* série 4, t. 2: 307-355. Paris: Société Asiatique.

[9] Black, D. (1925). *The human skeleton remains from Sha kuo t'un.* Pekin: The Geological Survey of China.

[10] — (1925). *A note on physical caracters of the prehistoric Kansu race.* Pekin: Peking S. T.
[11] Boerschmann, E. (1926). *Chinesische Architektur*. Berlin: Wasmuth Verlag.
[12] Bretschneider, E. (1882). *Botanicon Sinicum. Notes on Chinese Botany from Native and Werstern Sources*. Serie: Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society. New. ser. 25. London: Traubner.
[13] Bushell, S. W. (1914). *Chinese Art*. London: Victoria and Albert Museum.
[14] Chalfant, F. H. (1906). *Early chinese writing,* Chicago: Carnegie Museum.
[15] Chavannes, E. (ed.) (1895-1905). *Les memoires historiques de Sse-ma Ts'ien* (5 vols). Paris: Ernest Leroux
[15] — (1893). *La sculpture sur pierre au temps des deux dynasties Han*. Paris: Ernest Leroux.
[16] — (1910). *Le T'ai chan: essai de monographie d'un culte chinois.* Paris: Ernest Leroux.
[17] — (1913). *Mission archeologique dans la Chine septentrionale*. Paris: Ernest Leroux.
[18] — (1919). *Le jet des Dragons (Memoires concernant l'Asia orientale,* III). Paris: Ernest Leroux.
[19] — (1903). "Confucius", en *Revue de Paris*, février: 827-884. Paris: Au bureau de la Revue de Paris.
[20] — (1911). *La divination par l'écaille de tortue dans la haute antiquite chinoise d'apres un livre de M. Lo Tchenyu*. Paris: Imprimerie Nationale.
[21] — (1906). "Trois generaux chinois de la dynastie Han", *T'oung Pao,* vol. 7: 210-279. Leiden: Brill (International Journal of Chinese Studies).
[22] — (1913). "Les documents chinois decouverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan", en *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient,* tome 13: 25-27. Oxford: Imprimerie de l'Université.
[23] — (1922). *De l'expressión des voeux dans l'art populaire chinois*. Paris: Éditions Bossard.
[24] Conrady, A. (1902). *China*. Berlin: Riemer.
[25] Cordier, Henri (1920). *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers*. Paris: Librairie Paul Geuthner.

[26] Demiéville, Paul, Tchang Hong-Tchao (1924). *Che ya*, *Bulletin de l'École française de l'Extreme-Orient,* t. 24: 276-301. Paris: École française de l'Extreme-Orient.

[27] — (1925). "Edition photolithographic de *La méthode de l'architecture* de Li Ming-tchong des Song", *Bulletin de l'École française de l'Extreme-Orient,* vol. 25, Nº 1 / 2: 213-264. Paris: École française de l'Extreme-Orient.

[28] Hou-Che (1924). "Tchang che tsi", *Bulletin de l'École française de l'Extreme-Orient:* 478-489. Paris: École française de l'Extreme-Orient.

[28]a Dubs, H. H. (1928). *The works of Hsuntze*. London: Probsthain.

[28]b Duyvendack, J. J.-L. (1930). *The book of Lord Shang*. London: Probsthain.

[28]c — (1930). "Études de philosophie chinoise", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger,* t. 110 (Julliet à Décembre): 372-417. Paris: Presses Universitaires de France.

[29] Dvorak, R. (1903). *China's Religionen*. Münster,.

[30] Edkins, J. (1887). *The evolution of chinese language*. Pekin: Peking Oriental Society.

[31] Erkes, E. (1917). "Das Weltbild des Huai-nan-tze", *Ostasiatisches Zeitschrift* 5: 27-80, figs. 1-13.

[32] — (1928). "Das älteste Dokument zur chinesische Kunstgeschichte: T'ien-wen. Die 'Himmelsfragen' des K'uh Yuan, *Asia Major*. Leipzig: Akademia Sinica.

[33] Escarra et Germain (1925). *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'ien*. Pekin: China Booksellers.

[34] (1925). *Études asiatiques, publiées à l'occasión du XXV anniversaire de l'École française d'Extreme-Orient*, Paris: G. Van Oest.

[35] Forke, A. (1911). *Lun-Heng. Selected Essays of the philosopher Wang Ch'ung*. Berlin: Verlag Georg Reimer.

[36] —(1923). *Mê Ti, des Socialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*. Berlin: Kommissionsverlag Vereinigung wissenschaftlicher Verlager.

[37] — (1925). *The World conception of the Chinese*. London: Probsthain.

[38] — (1893). "Yang Chu, the Epicurian in his relation to Lieh-tse the Pantheist", *Journal of the Peking Oriental Society*, 3: 203-258. Pekin: Peking Oriental Society.
[39] — (1927). *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*. Hamburg: Friederichsen and Co.
[40] — (1925). *Der Ursprung der Chinesen*. Hamburg: Friederichsen and Co.
[41] Franke, O. (1920). *Das Konfuzianische Dogma und die chinesische Staatsreligion*. Hamburg: Friederichsen and Co.
[42] Fuiita, M. "The River Huang in the Reign of Yü", *Shinagaku*, I: 1-32.
[43] Gabelentz, G. (1888). "Beiträge zur chinesische Grammatik", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesallschaft*, 32: 601-604.
[44] — (1888). *Confucius und seine Lehre*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
[45] Giesler, G. (1915). *La tablette Tsong du Tcheou li*, *Revue archéologique*, vol. 2. Paris: Presses Universitaires de France.
[46] Giles, H. A. (1901). *History of chinese literature*. London: William Heineman.
[47] — (1889). *Chuang Tzu, mystic, moralist and social reformer*. London: Bernard Quaritch.
[48] — "Lao Tzu and the Tao te king", *Adversaria sinica,* III. Shangai: Kelly and Walsh.
[49] — (1886). *The remains of Lao Tzu*. Hong Kong: China Mail Office.
[50] — (1905). *Religions of ancient China*. London: A. Constable and Company Limited.
[51] — (1915). *Confucianism and its rivals*. London: Williams and Norgate.
[52] Granet, M. (1919). *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*. Paris: Ernst Leroux.
[53] — (1920). *La Polygynie sororale et le Sororat dans la Chine féodale*, Paris: Ernst Leroux.
[54] — (1922). *La religion des Chinois*. Paris: Presses Universitaires de France.
[55] — (1926). *Danses et legendes de la Chine ancienne*. Paris: Presses Universitaires de France.

[56] — (1912). “Coutumes matrimoniales de la Chine antique”, *T’oung Pao*, vol. 13, Nº 4: 517-558. Leiden: Brill.
[57] — (1920). “Quelques particularites de la langue et de la pensée chinoises”, *Revue philosophic de la France et de l’Étranger*, 89: 161-195. Paris: Presses Universitaires de France.
[58] — (1920). “La vie et la mort, croyances et doctrines de l’antiquité chinoise”, *Annuaires de l’École des Hautes-Études*. Paris: L’École des Hautes-Études.
[59] — (1922). “Le dépôt de l’enfant sur le sol”, *Revue archéologique*, 5ª serie, t. 14 (Janvier-Juin): 305-361. Paris: Presses Universitaires de France.
[60] — (1922). “Le langage de la douleur d’après le rituel funeraire de la Chine classique”, *Journal de Psychologie Normale et Pathologique,* 19 année, Nº 2: 97-118. Paris: Presses Universitaires de France.
[61] Grousset, R. (1922). *Histoire de l’Asie*. Paris: G. Orès.
[62] Groot, J. J. M. de (1892-1910). *The religious system of China*. Leiden: Brill.
[63] — (1910). *The religion of the Chinese*. Nueva York: MacMillan (The Hartford-Lamson Lectures on the Religious of the World).
[64] — (1918). *Universismus*: *Die Grundlage der Religion und Ethik, des Staatwesens und Wisenschaften Chinas.* Berlin: Reimer Verlag. .
[65] — (1903). *Sectarianism and religious persecution in China*. Amsterdam: Johannes Müller.
[66] — (1921). *Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens*. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter.
[67] Grube, W. (1902). *Geschichte der chinesischen Litteratur*. Leipzig: C. F. Amelangs Verlag.
[68] — (1908). *Die Religion der alten Chinesen*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
[69] — (1908). *Religion und Cultus der Chinesen*. Leipzig: R. Haupt.
[69]b Hackmann, H. (1927). *Chinesische philosophie*. München: E. Reinhardt.
[70] Haloun, G. (1924). “Contribution to the history of the clan settlement in ancient China”, *Asia Major*. Leipzig: Akademia Sinica.

[71] — (1926). "Seit wann kannten die Chinesen die Tocharer", *Asian Major*. Leipzig: Academia Sinica.
[72] Hauer, O. (1909). *Die chinesische Dichtung*. Berlin: Marquardt.
[73] Havret et Chambeau (1920). "Notes concernant la chronologie chinoise", *Variétés Sinologiques,* Nº 52. Shangai: Jésuites françaises et chinois de Shangai.
[74] Hirth, F. (1909). *The Ancient History of China to the End of the Chou Dynasty.* Nueva York: Columbia University Press.
[75] — (1906). *Chinese metallic mirrors*. Nueva York: Steckert.
[76] Honda (1921). "On the dale of compilation of the Yi king", *Shinagaku*.
[77] Hopkins L. C. (1911). "Chinese writings in the Chou Dynasty on the light of recent discoveries", *Journal of the Royal Asiatic Society*.
[78] — (1925). "Metamorphic stylisation and the sabotage of signification, a study in ancient and modern chinese writing", *Journal of the Royal Asiatic Society.*
[79] Hu Shi (1922). *The development of logical method in ancient China.* Shanghai: Shangai Oriental Book Co.
[80] Imbault-Huart (1884). "La legende des premiers papes taoïstes", *Journal Asiatique*.
[81] Karlgren, B. (1913). *Études sur la phonologie chinoise*. Leiden y Estocolmo: Brill.
[82] — (1923). *Sound and symbol in China*. London: Oxford University Press.
[83] — (1923). *Analytic Dictionary*, Paris: Paul Geuthner.
[84] — (1926). *On the authenticity and nature of the Tso chuan*. Gotemburgo: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
[85] — (1926). Philology and ancient China. Oslo: Publications for Sammeligrende Kulturforskning.
[86] — (1920). "Le protochinois, langue flexionnelle", *Journal Asiatique*.
[87] Laloy, L. (1910). *La musique chinoise*. Paris: H. Laurens.
[88] Laufer, B. (1912). *Jade, a study in chinese archaeology and religion*. Chicago: sin referencia.
[89] — (1909). *Chinese Pottery of the Han Dynasty*. Leiden: Brill.

[90] — (1916). "Ethnographische Sagen der Chinesen", *Kuhn Festschrift*. Breslau: Marcus.

[90]b (Leang K'i-Tch'ao) Liang Chi-Chao (1930). *History of Chinese political thought* (trad. de L. T. Chen). New York: Harcourt.

[91] Mailla, le P. de (177-1789). *Histoire générale de la Chine, traducida del Tongkien-kang-mou*. Paris.

[92] Martin (1889). "Diplomacy in ancient China", *Journal of the Peking Oriental Society*.

[93] Maspero, Henri (1927). *La Chine antique*. Paris: De Bocard.

[94] — (1926). "Les origines de la civilisation chinoise", *Annuaire de geographie*, t. 35, Nº 194, 135-154.

[95] — (1924). "Les legendes mythologiques dans le Chou king", *Journal Asiatique*.

[96] — (1927). "Notes sur la logique de Mö tseu", *T'oung Pao.* Leiden: Brill.

[97] — (1927). "Le mot ming", *Journal Asiatique.*

[98] — (1922). "Le saint et la vie mystique chez Lao-tseu et Tchouang-tseu", *Bulletin de l'Association française des amis de l'Orient*.

[99] — (1910). "Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming", *Bulletin de l'École française d'ExtrêmeOrient.*

[100] Masson-Oursel, P. (1923). *La philosophie comparée.* Paris: Geuthner.

[101] — (1917). "Études de logique comparée", *Revue philosophic*.

[102] — (1916). "La démonstration confucéenne", *Revue d'historie des religions*.

[103] Masson-Oursel et Kia Kien-Tchol (1914). *Yin Wen-tseu*, *T'ong Pao,* 2 série, XV, 5. Leiden: Brill.

[104] Mayers, W. F. (1874). *Chinese reader's manual*. Shangai: American Presbyterian Mission Press.

[105] (1776-1814). *Memoires concernant des chinois, par les missionnaires de Pekin*. Paris: Nyon, Libraire.

[106] Mestre, E. (1925). *Quelques resultats d'une comparaison entre les caracteres chinois modernes et les siao-tchouan*. Paris: Bibliothèque de l'École practique des Hautes Études.

[107] Naito (1923). "On the compilation of the *Shoo king"*, *Shinagaku*.
[108] Parker (1921). *Kwan-tze*, *New China Review.*
[109] — (1919). *Hwai-nan-tze*, *New China Review*.

[110] Pelliot, P. (1919). "Le *Chou king* en caractères anciens et le *Chang chou che wen"*, *Mémoires concernant l'Asie orientale.*
[111] — (1921). *Jades archaïques de la collection C. T. Loo*. Paris: G. van Oest.
[112] — (1921). "Notes sur les anciens itinéraires chinois dans l'Orient romain", *Journal Asiatique.*
[113] — (1918-19). "*Meou tseu* ou les Doutes levés", *T'oung Pao.* Leiden: Brill.
[114] Plath, J. H. (1874). *Fremde barbarische Stämme in alten China*. München: F. Straub.
[115] Przyluski, J. "Le sino-tibetain", *Journal de la Société des americanistes (Langues du monde*, coord. A. Vaillant), nouvelle série, Nº 17. Paris: Société des americanistes.
[116] Richtofen, F. von (1877-1912). *China*. Berlin: Reimer.
[117] Rosthorn, A. von (1923). *Geschichte Chinas*. Stuttgart: F. A. Perthes.
[118] Saussure, L. de (1930). *Les Origines de l'astronomie chinoise*. Paris: Frères Éditeurs.
[119] Schindler, B. (1923). "On the travel, wayside, and wing offerings in ancient China", *Asia Major*. Leipzig: Akademia Sinica.
[120] — (1923). "The development of Chinese conception of Supreme Beings", *Asia Major*. Leipzig: Akademia Sinica.
[121] — (1919). *Das Priestertum im alten China*. Leipzig: Spamersche Buchdruckerai.
[122] Schmitt, E. (1927). Die Grundlagen der chinesischen Kultur. Berlin: Tauber Verlag.
[123] Steele, J. (1917). *The I Li, or the Boole of Etiquette and Ceremonial*. London: Probsthain.
[124] Suzuki, D. T. (1914). *A brief history of early chinese philosophy*. London: Probsthain.
[125] T'chang Fong (1925). *Recherches sur les os du Ho-nan et quelques caractères de l'ecriture ancienne.* Paris: P. Geuthner.

[126] Tchang, le P. M. (1905). “Synchronismes chinois”, *Variétés Sinologiques*, Nº 24. Shangai: Jésuites françaises et chinois de Shangai.
[127] Terrien Delacouperie (1894). *Western origin of chinese civilization*. London: Asher and Co.
[128] — (1887). *Language of China before the Chinese*. London: David Nutt.
[129] Tschepee, le P. (1896). “Histoire du royaume de Wou”, *Variétés Sinologiques*. Shangai: Jésuites françaises et chinois de Shangai.
[130] — (1903). “Histoire du royaume de Tch’ou”, *Variétés Sinologiques*. Shangai: Jésuites françaises et chinois de Shangai.
[140] — (1909). “Histoire du royaune de Ts’in”. Shangai: Jésuites françaises et chinois de Shangai.
[141] — (1910). “Histoire du royaume de Tsin”. Shangai: Jésuites françaises et chinois de Shangai.
[142] — (1910). “Histoire des trois royaumes de Han, Wei et Tchao”. Shangai: Jésuites françaises et chinois de Shangai.
[143] Tucci, G. (1922). *Storia della filosofia cinese antica*. Bologna: N. Zanichelli.
[144] Umehara, S. (1926). “Deux grandes decouvertes archéologiques en Coree”, *Revue des Arts asiatiques*, vol 13, Nº 1 (mars): 24-33. Paris: École française d’Extrême-Orient.
[145] Visser, M. W. de (1913). *The Dragon in China and Japan*. Amsterdam: J. Müller.
[146] Voretzsch, E. A. (1924). *Altchinesische Bronzen*. Berlin: Springer.
[147] Waley, A. (1923). The Temple and others Poems. London: George Allen & Unwin.
[148] Wedemayer, A. (1923). “Schauplätze und Vorgänge der alten chinesischen Geschichte”, *Asia Major (Hirth Anniversay)*: 456-559. Leipzig: Akademia Sinica.
[149] Werner, E. T. C. (1924). *Myths and legends of China*, London: George G. Harrap.
[150] Wieger, le P. L. (1917). *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine, depuis l’origine jusqu’à nos jours.* Paris: Imprimerie de Hien-Hien.

[151] — (1913). *Les pères du systeme taoïste*. Paris: Imprimerie de Hien-Hien.
[152] — (1920). *La Chine à travers les âges*. Paris: Imprimerie de Hien-Hien.
[153] — (1902). *Textes historiques*. Paris: Imprimerie de Hien- Hien
[154] — (1903). "Caractères", *Rudiments*, V, 12.
[155] Wilhelm, R. (1920). *Dchuang dsi, das wahre Buch vom südlischen Blütenland*, Jena: E. Diederichs.
[156] — (1921). *Liä dsi, das wahre Buch vom quellenden Urgrund*. Jena: E. Diederichs.
[157] — (1927). *Lu Puch-wei, Frühling und Herbst*. Jena: E. Diederichs.
[158] Woo Kang (1932). *Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou*. Paris: E. Leroux.
[159] Wylie, A. (1902). *Notes on Chinese literature.* Shanghai: American Presbyterian Mission Press.
[160] Yuan, Chaucer (1927). *La philosophie politique de Mencius*. Paris: P. Geuthner.
[161] Zach, E. von (1902). *Lexikographische Beiträge*. Pekin.
[162] Zonou, le P. (1879-1882). *Cursus litteraturae sinicae*. Shanghai: Ex Typographia Missionis Catholicae inorphanotrophio Tou-sè-wè.

Índice

Siendo rector de la Universidad Veracruzana
el doctor Martín Gerardo Aguilar Sánchez,
El pensamiento chino de Marcel Granet,
título número 74 de la Biblioteca del Universitario,
se terminó de imprimir en octubre de 2021
en en Ediciones, Tratados y Equipos SA de CV,
Av. 20 de Noviembre 591-A, Col. Badillo,
C. P. 91045, tel. 228 815 39 32, Xalapa, Veracruz.
La edición consta de 2000 ejemplares
más sobrantes para reposición.
La edición estuvo al cuidado de Amado Jazael Peña Broissin,
Mariana Hernández Silva, Lucía Riveros Elox,
Omar Valdés Benítez y Agustín del Moral Tejeda,.